







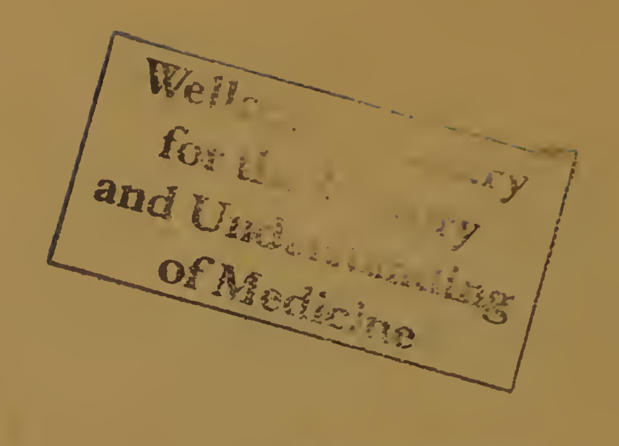
Kants Weltanschauung.

Von

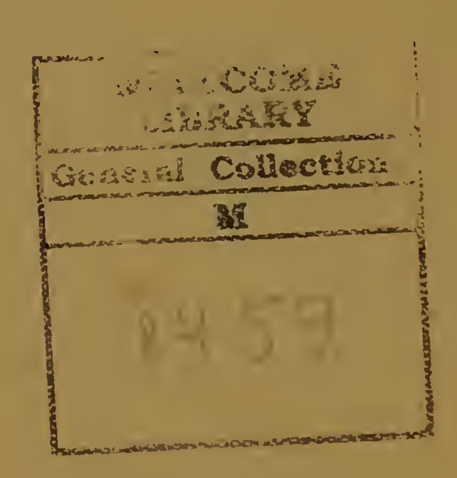
Dr. Richard Kroner
Privatdozent in Freiburg i. B.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1914.



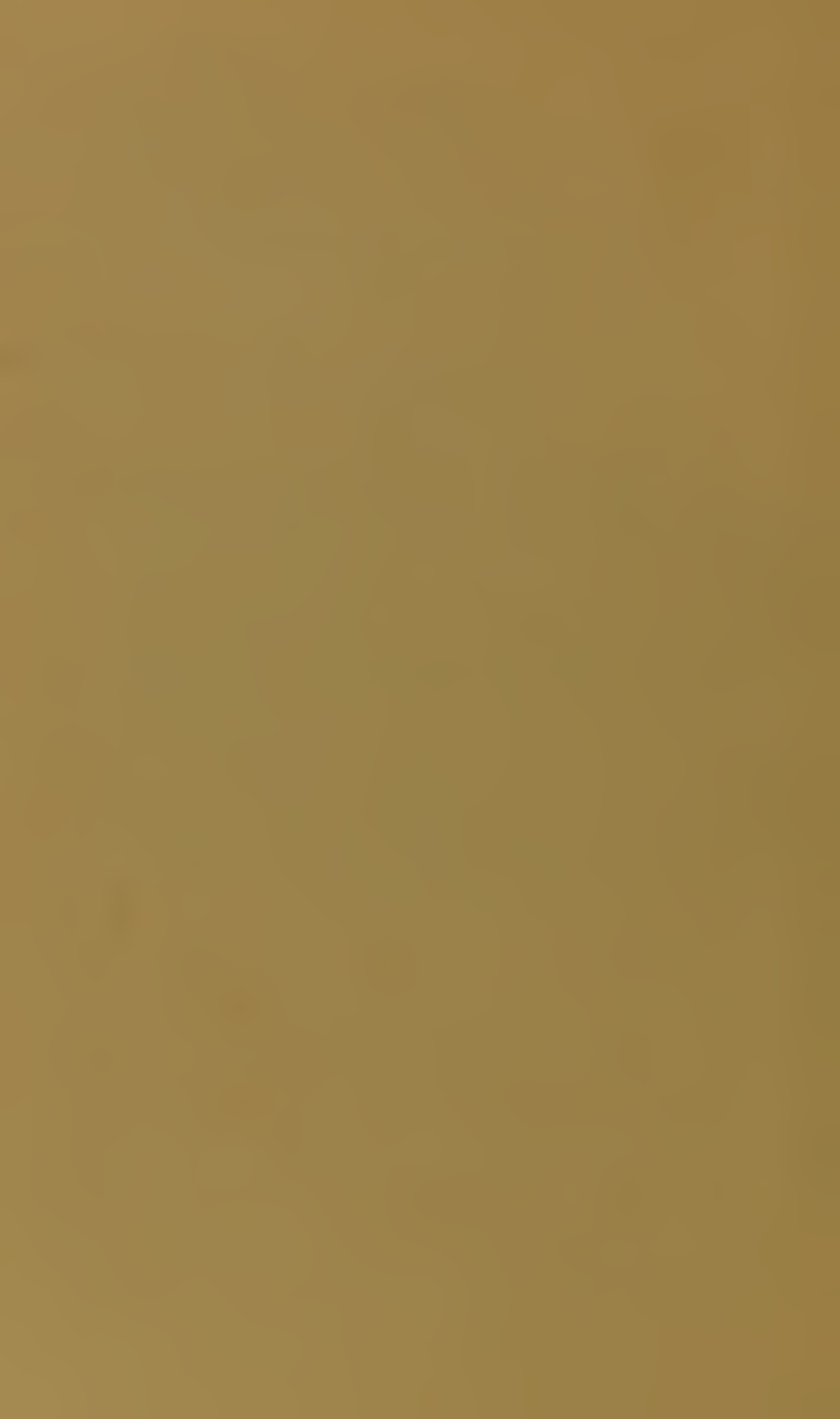




Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

Vorwort.

Die folgenden Blätter wollen in die Kantische Philosophie einführen, nicht so sehr in ihr Lehrgebäude, als vielmehr in Geist und Gesinnung, aus denen das Lehrgebäude hervorgegangen ist, in die ethische Weltanschauung seines Erbauers. Sie nehmen daher ihren Ausgang nicht, wie der systematische Zusammenhang es verlangt, von den erkenntnistheoretischen, sondern von den ethischen Gedanken und zeigen fortschreitend, wie diese überall grundlegend für den Charakter der Kantischen Philosophie werden und bestimmend auf ihren Lehrgehalt einwirken. Das Schriftchen beginnt recht populär, dringt aber in der Folge mehr und mehr in die begrifflichen Tiefen ein.



Einleitung.

Es gehört zum Wesen eines philosophischen Systems, daß es im wissenschaftlichen Beweisgange vorwärts schreitet, daß es sachliche Gründe vorbringt und nicht aus subjektiven Motiven, Stimmungen, Ahnungen heraus spricht und argumentiert. Dennoch läßt sich das Verständnis für diesen sachlichen, logischen, objektiven Zusammenhang, in dem die Begriffe eines Systems stehen, vorbereiten durch eine Versenkung in den Geist und in die Gesinnung, die im Systeme lebendig sind. Nicht jedoch aus dem Charakter oder dem Gemütsleben Kants, so wie seine Biographen es schildern, beabsichtige ich das darzustellen, was ich den Geist und die Gesinnung seiner Philosophie nenne, und was man meist unter der Bezeichnung Weltanschauung zusammenfaßt, nicht der Mensch Kant, sondern die philosophische Weltmacht Kant soll uns als Erkenntnisquelle dienen. Und zwar werden die ethischen und religionsphilosophischen Ansichten dafür in höherem Maße in Betracht kommen als die erkenntnistheoretischen. Einmal ergibt sich das aus ihrer größeren Nähe zu dem philosophischen Kerne der Persönlichkeit und also auch der Weltanschauung. Dann aber sind diese Ansichten, wie sich zeigen wird, gerade für die Kantische Weltanschauung in besonders hohem Grade bedeutungsvoll.

Der Kantischen Philosophie liegt die Bewertung zweier großer Kulturmächte zugrunde, die Bewertung der mathematischen Naturwissenschaft und die des sittlichen Lebens. Die Art, wie Kant diese beiden Mächte einander gegenüberstellt, bedingt den Pulsschlag seines Systems. Denn in der Wahrheit und Wirklichkeit beider sieht er die festen Pole, um die alles philosophische Denken zu kreisen hat, ihre Vereinigung im System ist ihm die größte Aufgabe, die es zu bewältigen gilt. Seine ganze Philosophie erhält ihre eigentümliche Färbung dadurch, daß er einerseits in der Exaktheit mathematischen Erkennens mit dem gesamten neuzeitlichen Rationalismus seit Galilei und Descartes das Vorbild und Ideal aller wissenschaftlichen Erkenntnis des Wirklichen überhaupt sieht, daß er andererseits aber bei aller Anerkennung des Wahrheitswertes dieser Erkenntnis ihr dennoch keine metaphysische Bedeutung beimißt. Denjenigen Punkt viel mehr, an dem der Mensch mit einer übersinnlichen und ewigen Welt verknüpft ist, erblickt er in den Tatsachen des sittlichen Lebens, in der Selbstbestimmung und Gesetzlichkeit des sittlichen Wollens, auf denen nach ihm die Würde und Freiheit des Menschen beruht. Aus der Synthesis dieser beiden Bewertungen muß die Leugnung einer Erkennbarkeit der übersinnlichen Welt herausspringen. Erkennbar sind nur die mathematischen Relationen, deren sich die mechanischen und physikalischen Wissenschaften zu bemächtigen wissen; die Welt, in der wir als sittliche Wesen handeln, in der wir unsere Zwecke verfolgen, ist offenbar einer mathematischen Erkenntnis unzugänglich; daher ist sie überhaupt als Wirklichkeit einer theoretischen Durchdringung unfähig. Die über-

sinnliche und ewige Welt ist erreichbar nur durch das sittliche Handeln selbst, wir bauen sie auf, indem wir sittlichen Normen gemäß leben, wir machen uns zu ihren Mitbürgern, indem wir uns von dem Drucke der sinnlichen Realitäten befreien und sie durch unser moralisches Selbst beherrschen lernen. Die übersinnliche Welt, der wir angehören, insofern wir selbstbewußt und frei in der Sinnenwelt tätig sind, bleibt der theoretischen Erkenntnis verschlossen. Erforschbar ist nur die Natur der Naturwissenschaft, d. h. die Natur, die dem handelnden Menschen als ein bloßes Material seiner Tätigkeit, als das Veränderungsbedürftige, erst zu Gestaltende gegenübertritt. So hoch daher einerseits die exakte mathematische Erfahrung gehoben wird — sie allein ist wahre Wissenschaft vom Wirklichen, sie allein gibt objektive Erkenntnis von ihrem Gegenstand — so gering wird andererseits der metaphysische Wert dieser Erkenntnis eingeschätzt: sie dringt nicht ins Uebersinnliche, Unendliche, Unbeschränkte vor, sie gibt theoretische Kunde nur von einem untergeordneten Teil der Welt, von einem Teil, dessen metaphysische Geringwertigkeit erst recht zutage tritt, sobald man erwägt, daß aus ihm die sinnlichen Neigungen und Bedürfnisse stammen, die sich der Herrschaft der sittlichen Vernunft hemmend in den Weg stellen.

Der Verzicht auf die Erkenntnis der übersinnlichen Welt entstammt somit der doppelten Bewertung, von der ich gesprochen habe, der theoretischen Bewertung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode und der metaphysischen Bewertung des sittlichen Wollens. Hätte Kant jene Methode, die ihm die allein erlaubte und realisierbare

theoretische Methode des Wirklichkeitserkennens dünkte, auszudehnen versucht auf die Welt, in der wir als praktisch handelnde Menschen leben — wie es etwa der Materialismus und überhaupt aller Naturalismus tun möchte — so hätte er die Bewertung des sittlichen Lebens aufgeben müssen, denn in einer mathematisch interpretierten Natur kann es keine Sittlichkeit geben, jedes Handeln überhaupt verliert da seinen Sinn, es bleibt dem Willen nichts zu tun übrig, da die Mathematik allein in ihr gebietet und alles in ihrer Weise eindeutig und unabänderlich feststellt. Hätte er aber andererseits die Möglichkeit einer metaphysisch-theoretischen Erkenntnis der übersinnlichen Welt zugegeben, dann hätte er die Bewertung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode als der allein möglichen theoretischen Methode des Wirklichkeitserkennens aufgeben müssen, denn jene metaphysische Erkenntnis hätte in sich die Tendenz haben müssen, sich auf die Natur auszudehnen; die mathematische Naturwissenschaft wäre dann zu einer theoretischen Erkenntnis zweiten Ranges herabgedrückt worden.

Dadurch, daß Kant die nicht-metaphysische, aber theoretische Bedeutung der mathematischen Naturwissenschaft, sowie die nicht-theoretische, aber metaphysische Bedeutung des sittlichen Lebens behauptet, dadurch also, daß er den Wert theoretischer Erkenntnis und den Wert des Metaphysischen und Uebersinnlichen auf die beiden ihm vor allem wertvollen Kulturgebiete der mathematischen Naturwissenschaft und des sittlichen Lebens verteilt, sucht er beiden Reichen Anerkennung zu verschaffen, ohne das eine durch das andere zu vergewaltigen.

I.

Der ethische Voluntarismus.

Simmel hat in seinen geistvollen Vorlesungen über Kant die These aufgestellt, Kant sei im Grunde ein radikaler Intellektualist, und auch seine Bewertung des sittlichen Lebens laufe zuletzt auf eine Intellektualisierung des Wollens hinaus. Diese Behauptung besteht hinsichtlich gewisser Ausführungen in der Kantischen Ethik zurecht. Betrachtet man jedoch den allgemeinen Geist der Kantischen Philosophie, so mißversteht man gerade ihren eigentümlichen Charakter, wenn man sie intellektualistisch nennt. Es beruht vielmehr ihre große Originalität (wie vor allem Windelband hervorgehoben hat) darauf, daß sie nicht dem Intellekt, sondern dem Willen die höchste Stelle im Ganzen des menschlichen Bewußtseins und im Ganzen der Weltanschauung einräumt. Kants Philosophie ist Voluntarismus.

Vielleicht ist dieser Ausdruck allerdings irreführend. Der moderne Mensch denkt dabei zunächst an eine Willensmetaphysik, wie sie ihm durch Schopenhauer nahegebracht ist. Freilich findet sich von dieser Art Voluntarismus bei Kant nichts. Nicht der Wille überhaupt, sondern der sittlich gute Wille, der dem moralischen Gesetz sich unterwerfende Wille steht im Mittel-

punkte der Kantischen Weltanschauung. In diesem sittlichen Willen sieht Kant ferner nicht etwa den verborgenen Kern, die Substanz der Welt; vielmehr verzichtet er gänzlich darauf, aus den Tatsachen des sittlichen Lebens heraus eine wissenschaftliche Erkenntnis der übersinnlichen Welt, in die das sittliche Leben hineinragt, aufzubauen. Wenn man also unter Voluntarismus eine Wissensart, eine Philosophie versteht, die den Willen zum Zentrum der Wirklichkeit macht, die in der Willenserkenntnis den integrierenden Bestandteil einer metaphysischen Wirklichkeitserkenntnis sieht, so ist die Kantische Philosophie kein Voluntarismus. Aber wenn man es recht überlegt, so ist ja gerade ein solcher Voluntarismus, eine solche Metaphysik des Willens sehr viel intellektualistischer als die Kantische Philosophie, für die das metaphysisch Bedeutsame des Willens nicht in einer metaphysischen Willenst h e o r i e, sondern im Wollen selber und zwar im sittlichen Wollen liegt. Wenn der metaphysische Gehalt unseres Lebens, so denkt Kant, im Gebiete des sittlichen Willens liegt, dann ist Metaphysik als Wissenschaft, als Theorie nicht möglich, denn alle Metaphysik ist notwendig intellektualistisch und muß konsequenterweise den Verstand über den Willen setzen. Wer den Willen zum Höchsten macht, für den bleibt das Wesen der Dinge unerkennbar. Wohl kann auch für den, der die Metaphysik des Willens verneint, ein Wissen um das sittliche Wollen möglich sein. Kants Ethik gibt den Beweis dafür. Aber dieses Wissen muß sich darauf beschränken, den Sinn des sittlichen Wollens ins begreifende Bewußtsein zu heben und seine Anerkennung mit der Anerkennung des naturwissenschaftlichen Wirklichkeitserkennens auf irgendeine

Weise zu vereinbaren. Darin sieht Kant in der Tat die Hauptaufgabe seiner Philosophie. Dagegen lehnt er ein metaphysisches Wissen um das sittliche Wollen ab, er geht über die Ethik nicht hinaus. Wir werden später einsehen, daß in einem solchen Hinausgehen über das ethische Wissen nach Kant geradezu das Prinzip aller Metaphysik besteht. Der Verstand muß sein Vermögen beschränken zugunsten des Willens. Denn der Wille kann nur in einer Welt, die nicht völlig begreifbar ist, seine metaphysische Rolle spielen: nicht als ihr erkennbares Wesen, sondern allein als sittlicher Wille, der handelt, um das Gute in einer unbegreiflichen Welt zu verwirklichen. Kants Philosophie ist ethischer Voluntarismus.

Das Metaphysische aber gewinnt dadurch einen ganz neuen Sinn. Es wird in viel tieferer Weise in das lebendige Leben hinein versenkt, als es in einer voluntaristischen Metaphysik geschehen kann. Zwar erblickt eine solche im Begehren und Wollen das Wesen der Dinge, das „Ding an sich"; aber der Mensch wird doch ihr zufolge dadurch, daß er begehrt und will, nicht des „Dings an sich" inne: dies Innewerden bedarf vielmehr des hinzutretenden Intellekts, der die Wesensgleichheit des Willens und der Welt entdeckt. Jedes Tier begehrt, ja nach Schopenhauer ist es auch ein Wille, der den Stein zur Erde zieht; aber erst für das philosophische Bewußtsein, das die Schopenhauersche Metaphysik kennt und bejaht, wird das Wollen ein metaphysisch-wesentliches, erst als Gedanke des Systems bekommt es seine metaphysische Note: also erst dann, wenn es aufhört, bloßes Wollen zu sein, und Gedanke, philosophischer Begriff, ein Gewußtes geworden ist. Damit ist dem Voluntarismus die Spitze

abgebrochen. Liegt im Wollen und nicht im Wissen des Wollens, in der Tat und nicht in der Theorie der metaphysische Gehalt unseres Wesens, so kann folgerichtig der Wert und Gehalt des Metaphysischen nur dem Wollen und Tun, nicht aber dem Wissen angehören. Daraus ergibt sich dann aber auch, daß nicht mehr im bloßen Wollen überhaupt dieser metaphysische Gehalt unseres Wesens gesucht werden darf, sondern allein im sittlichen Wollen. Denn wenn das Metaphysische aufhört, Grundbegriff einer Welterklärung zu sein, so muß ihm irgendeine neue Qualität zugesprochen werden, durch die es sich als Metaphysisches legitimiert.

Wenn sein Wesen nicht mehr darin sich zeigen soll, daß es die Vielheit der Erscheinungen theoretisch in sich vereint und so den letzten Seins- und Erkenntnisgrund abgibt für diese Vielheit, wenn es also nicht mehr Einheits- und Richtpunkt des Seins und des Wissens sein soll, so muß ihm eine analoge Bedeutung im Willensleben zukommen, die uns ein Recht gibt, in diesem das theoretisch vergebens Gesuchte zu finden. Nicht das Wollen schlechthin kann danach metaphysische Bedeutung besitzen, sobald die Möglichkeit abgeschnitten ist, es in der Theorie zum metaphysischen Einheitspunkt aller Dinge umzudeuten, sondern ein Wollen, das sich selbst eine letzte Einheit und einen letzten Richtpunkt geben will, wird jetzt das auszeichnende Prädikat eines metaphysischen oder übersinnlichen Willens erhalten müssen. Das Metaphysische, soweit der Mensch es zu erreichen vermag, so lehrt Kant, ist daher nicht denjenigen vorbehalten, die sich philosophierend, wissend oder schauend zu ihm hinwenden, sondern denjenigen, die ihr Wollen einem höchsten und letzten

Zwecke unterordnen, einem Zwecke, der über die beschränkten Wünsche und Begierden des Einzelnen hinausliegt, der den Einzelnen mit der ganzen Menschheit verknüpft. Anstatt daß die Philosophie also durch ihre begrifflichen Deduktionen den Willen als Wesen der Welt erkennt und ihn durch ihr Wissen in die metaphysische Sphäre erhebt, hat sie vielmehr aus der Sphäre des Willenslebens, aus der Sphäre der praktischen Vernunft erst ihren Begriff des Metaphysischen zu entnehmen. Die Ethik tritt an die Stelle der Metaphysik. Nicht dadurch erhält der Wille seine metaphysische Note, daß ihm vom metaphysischen Erkennen aus eine Qualität beigemessen wird, die selber nicht wollbar ist: die Qualität nämlich, aller Dinge Substanz und zugleich begriffliches Prinzip zu sein, sondern dadurch, daß er als Wille sich auf das Gute richtet, das er wollen soll. Eine Willensqualität, eine Qualität, die der Wille und nur der Wille sich selbstverleiht, macht sein metaphysisches Wesen aus. Freilich kann und muß die Ethik diese Qualität auch begreifen, und nur als begriffene Qualität kann sie die Bezeichnung metaphysisch erhalten. Aber nicht an diesem Begreifen hängt der Wert des Metaphysischen, sondern an dem, was durch die Ethik als sittliches Wollen begriffen wird: an der lebendigen Tat, nicht an der Theorie über die Tat. Das Metaphysische ist darnach nicht das Allgemeine und Identische für alle theoretische Erkenntnis, sondern das Allgemeine und Identische, das der Wille will, und das die Ethik als Form des sittlichen Willens begreift; nicht ein Gesetz des übersinnlichen Seins, sondern ein Gesetz des übersinnlichen Wollens. Es gibt kein metaphysisches Naturgesetz, sondern das moralische Gesetz in uns ist das metaphysische

Gesetz, das Gesetz der übersinnlichen Welt. Wer ihm gehorcht, erhebt sich damit über die Sinnenwelt, er erhebt sich über die in der Natur herrschende Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit, er stellt sich jenseits der Erscheinungen in ein Reich freier Vernünftigkeit hinein. „Denn es ist unsere Vernunft selber, die sich durchs höchste und unbedingte praktische Gesetz als zu einer Verstandeswelt gehörig, und zwar sogar mit Bestimmung der Art, wie es als ein solches tätig sein könne, erkennt. So läßt sich begreifen, warum in dem ganzen Vernunftsvermögen nur das Praktische dasjenige sein könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe, die aber eben darum freilich nur soweit als es gerade für die reine praktische Absicht nötig ist, ausgedehnt werden können“ (V. 105f.). Das Erkennen dessen, was ist, führt die endlichen Wesen niemals über die Schranken der Sinnlichkeit und damit der Endlichkeit und Beschränktheit hinaus, es ist eingeschlossen in den engen Kreis, den Raum und Zeit beschreiben; kein Blick dringt von da aus über ihre Grenzen hinweg in die Verfassung des Nicht-Räumlichen und Nicht-Zeitlichen, des Ewigen ein. Durch die Unterordnung des Willens unter das moralische Gesetz dagegen vermag der Mensch sich von dem Zwange der Naturgesetze zu befreien; wenn der Wille nicht so handelt, wie er durch sinnliche Eindrücke, durch Triebe und Begierden, kurz durch die Natur gedrängt handeln muß, sondern so, wie er als moralischer handeln soll, dann vollzieht er das Wunder, durch seine Kraft sich über die Gesetze der Natur zu stellen, die Natur sich zu unterwerfen und eine

übernatürliche, metaphysische Ordnung zu verwirklichen. Es ist für den modernen Menschen lehrreich, von hier aus die drei Voluntaristen Kant, Schopenhauer und Nietzsche miteinander zu vergleichen.

Von Schopenhauer haben wir schon gesprochen. Er verdient von allen dreien am wenigsten die Bezeichnung eines Voluntaristen, wenn man, wie wir das getan haben, unter Voluntarismus eine Weltanschauung versteht, die das metaphysische Schwergewicht des menschlichen Wesens in den Willen und in die Tat verlegt. Ich habe schon angedeutet, inwiefern Schopenhauer viel mehr Intellektualist zu nennen ist: als Metaphysiker wird ihm der Wille erst durch das philosophische Wissen bedeutsam, nicht durch das, was er will, oder durch die Art, wie er will, sondern durch das, was er für die Erkenntnis ist. Der Wille kann das Metaphysische nicht *wollen*, weil er vor allem Wollen schon das Metaphysische *ist*. Das Sein, nicht das Wollen macht den Willen metaphysisch: das Sein, das bei Schopenhauer, dem „Irrationalisten", so gut wie in jeder anderen Metaphysik, eins ist mit dem Begriffe von ihm. Daß diese Auffassung der Schopenhauerschen Philosophie die wahre und einzig berechtigte ist, das wird besonders deutlich, wenn man bedenkt, daß für Schopenhauer die eigentlich metaphysische Tat in der Verneinung und Abtötung des Willens sich vollzieht. Während nach Kant der Mensch sich dann zu metaphysischer Würde erhebt, wenn er sein Wollen zum sittlichen adelt, wenn er an der Errichtung des Vernunftreiches einen tätigen Anteil nimmt, erreicht der Mensch nach Schopenhauer seine höchste Stufe, wenn er aufhört zu wollen, wenn er das Nicht-Wollen will.

Nicht das Wollen, sondern das Nicht-Wollen-Können erhebt den Menschen über alle andern Wesen und macht ihm die Erreichung des metaphysischen Zustandes möglich. Bedingung für diese Erreichung aber ist die Kenntnis und Anerkennung der Schopenhauerschen Metaphysik oder doch wenigstens ein intuitives Erfassen ihrer Wahrheit, Bedingung ist mithin ein Zustand des Wissens oder Schauens. Nur der Wissende, nicht der Wollende gelangt zur Willensverneinung. Das intellektuelle Schauen des Wesens der Welt und ihrer Trostlosigkeit ist die befreiende Tat, die nämlich von allem Tun befreit. Nach Kant macht das sittliche Wollen uns frei von der Knechtschaft durch Sinne und Triebe, die Vernunft macht das Wollen frei; nach Schopenhauer macht die Vernunft uns vielmehr frei von allem Wollen überhaupt.

So entpuppt sich Schopenhauer auch innerhalb seiner Metaphysik schließlich als Intellektualist. Das Wollen bleibt gar nicht das Letzte und Absolute, sonst gäbe es keine Befreiung davon. Das Letzte und Absolute ist das Nicht-Wollen, die Tatlosigkeit, das metaphysische Schauen des Nichts. Ein Voluntarist, im Sinne Kants, kann niemals die Trostlosigkeit der Welt verkünden und das absolute Nichts zu seiner Gottheit erheben, das kann nur ein Willensnihilist, ein Buddhist, wie Schopenhauer. Damit stimmt es auch überein, daß Schopenhauer lehrt, Leben und Wollen sei in letzter Linie eine Schuld, die bestraft werde durch Leiden und Tod. So ist ihm das Wollen gar nicht das wahre Ding an sich, sondern beruht vielmehr auf einem metaphysischen, metavoluntaristischen, metaethischen Sündenfall, einem Abfall von dem wahren Absoluten, dem Nichts. Wie er denn auch

einmal sagt: „Man kann unser Leben auffassen als eine unnützer Weise störende Episode in der seligen Ruhe des Nichts“. In der Tat, wenn das Dasein nichtig und sinnlos ist, welchen Sinn könnte es dann noch haben, zu wollen? Hätte Schopenhauer die Entwicklung seiner Gedanken vom letzten Buch seiner „Welt als Wille und Vorstellung“ her begonnen, so hätte er konsequenterweise behaupten müssen, das Nichts sei das Wesen der Welt, Wille und Vorstellung aber seien nur Täuschungen, die der Schleier der Maja webt. Wessen Blick diesen Schleier durchdringt, für den fallen diese Täuschungen fort, der schaut das An-Sich der Dinge unverhüllt an, nämlich das reine absolute Nichts. Am Ende seines Werkes zieht Schopenhauer selber diese Konsequenz. Für den — sagt er —, der sich vom Willen erlöst hat, für den, der die Wahrheit schaut, wird das Seiende, d. h. die Welt als Wille und Vorstellung zum Nichts, das Nichts aber zum wahrhaft Seienden. Nur solange wir am Dasein kleben, glauben wir, daß das wahrhafte Nichts, die Welt nämlich, ein Etwas sei. „Hinter unserem Dasein aber steckt etwas anderes, welches uns erst dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abschütteln“ (S. W. Deußen, Bd. I, 479). So tief wurzelt Schopenhauer im Intellektualismus, daß er nicht nur den Willen, sondern auch den Voluntarismus, die Willensmetaphysik letzthin verneint. Kant hat, ehe Schopenhauer noch seine Gedanken formte, sie schon aufs energischste bekämpft. Er spricht einmal davon, daß „der nachgrübelnde Mensch“, der sich von allen Uebeln dieser Welt zu befreien strebt, in die Mystik hineingerät, „wo seine Vernunft sich selbst, und was sie will, nicht versteht, sondern lieber schwärmt, als sich, wie es einem

intellektuellen Bewohner einer Sinneswelt geziemt, innerhalb der Grenzen dieser eingeschränkt zu halten. Daher kommt das Ungeheuer von System des Laokiun von dem höchsten Gut, das im Nichts bestehen soll: d. i. im Bewußtsein, sich in den Abgrund der Gottheit verschlungen zu fühlen, ... lediglich darum, damit die Menschen sich endlich doch einer ewigen Ruhe zu erfreuen haben möchten, welches denn ihr vermeintes seliges Ende aller Dinge ausmacht; eigentlich ein Begriff, mit dem ihnen zugleich der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat". (VIII. 335 f.)

Mit Schopenhauer verglichen ist Nietzsche der konsequentere Voluntarist. Er behauptet nicht, daß der Wille das Wesen der Welt sei, er leugnet vielmehr die Erkennbarkeit dieses Wesens und beschränkt sich darauf, das Wollen an sich selbst zu predigen. Er ist Willensbejaher. Er lehrt den Willen zum Wollen. Macht wollen ist ihm der höchste Ausdruck der Willensbejahung. Denn wer schlechthin will, muß die Fähigkeit wollen, das Gewollte hemmungslos durchzusetzen. Wille zur Macht ist Wille zu schrankenlosem Wollen, ist quantitativ höchst potenziertes Wollen. Aber diese Willensbejahung, der die Unterlage der Schopenhauerschen Willensmetaphysik entzogen ist, schwebt gänzlich in der Luft. Innerhalb einer voluntaristischen Metaphysik könnte es einen guten Sinn haben, das Wollen zu bejahen, ein möglichst großes Quantum an Willensenergie als ein Wertvolles und Bedeutsames anzusprechen; denn wenn die Welt ihrem Wesen nach Wille ist, so ließe der Gedanke sich verstehen, daß derjenige, der einen gewaltigen Willen hat, dieses Wesen

der Welt reiner und stärker zum Ausdruck bringe als der schwache und kleine Wille, daß der stärkere Wille auch in höherem Maße sich im Einklange mit dem Uebersinnlichen, dem Metaphysischen befinde. Freilich würde eine solche Bewertung des Wollens in jeder voluntaristischen Metaphysik, wie gesagt, nur durch eine vorangehende Intellektualisierung des Willens möglich sein. So zeichnet Spinoza in der Tat den machtvollen Willen metaphysisch aus, aber nicht als Willen schlechthin, sondern — im Sinne seines Satzes: voluntas et intellectus unum et idem sunt — den mit dem Intellekt identischen, den in Erkenntnis umgewandelten Willen. Wenn Nietzsche auf jede metaphysische Deutung des Wollens überhaupt, als Voluntarist mit Recht und Fug, verzichtet, welchen Sinn kann er dann noch dem Wollen schlechthin geben? Wie kann er dem nackten begierdehaften Wollen irgendeinen Wert zusprechen? Welchen Zweck kann es haben, dieses Wollen zu predigen? Ist es nicht allen wollenden Wesen als Naturgewalt eingeboren? Ist nicht das Streben nach Macht die alleralltäglichste, allergewöhnlichste Erscheinung der Welt? Wenn es wahr ist, daß für den Philosophen das Wollen eine besondere Bedeutung besitzt, daß im Wollen sich ein Sinn und Wert der Welt dem Menschen eröffnet, so kann es für ihn doch nicht gleichgültig sein, *was* gewollt wird. Es kann nicht die einfache Quantität das Wollen sinn- und wertvoll machen, vielmehr ist offenbar ein großes Quantum wertlosen Wollens wertloser oder wertwidriger als ein kleines. Nur die Qualität, nicht die Quantität, nur der Wert und Gehalt, nicht die Kraft und die Stärke des Willens kann dem Philosophen der An-

laß sein, dem Wollen vor dem Wissen den Vorzug zu geben. Auch bei Nietzsche schlummert noch immer hinter der Willensbejahung ein Intellektualismus, eine Metaphysik, die dem bloßen Wollen erst den Wert verleiht, den es an sich, als Wollen, gar nicht besitzt. Es schlummert der Gedanke hinter seiner Willensbejahung: diese sinnliche Welt ist die einzige und wahre Welt; es gibt nichts Uebersinnliches, es gibt nichts Metaphysisches. Und aus diesem Gedanken springt unmittelbar die Folgerung heraus: rafft an euch von dieser Welt, was ihr könnt, laßt euch nicht von leeren Vertröstungen auf ein Jenseits täuschen, alles, was ihr zu gewinnen habt, ist hier zu gewinnen. Diese metaphysikfeindliche Metaphysik, die aus der Opposition gegen das Schopenhauersche Nichts geboren ist, und um nicht das Nichts zu vergöttlichen, lieber die Erde und alles Irdische vergöttlicht, sie vermag in der Tat dem bloßen Wollen einen Wertakzent zu verleihen. Für den voluntaristisch gesinnten Denker ist jedes Wollen immer noch besser als Nicht-Wollen, jedes Tun wertvoller noch als die Langeweile der Tatlosigkeit, als die süße Ruhe des Nichts, von der Schopenhauer schwärmt. So ist die Nietzschesche Uebersteigerung des Wollens, die Ueberbejahung des bloßen Daseins zu erklären als die voluntaristische Reaktion gegen den Intellektualisten und Buddhisten Schopenhauer, wie auch Nietzsches Kampf gegen das Christentum in Wahrheit nur ein Kampf ist gegen die Schopenhauersche Mitleidsmoral[1]. Fällt der Gegenstand dieses Kampfes aber fort, wird vor allem der Willensbe-

---

1) Vgl. Simmels aufschlußreiches Buch: Schopenhauer und Nietzsche. 1907.

jahung die der Schopenhauerschen Jenseitsmetaphysik entgegengestellte Diesseitsmetaphysik entzogen, so fällt auch der Grund weg, den Willen zur Macht zu verherrlichen, ihn zur Grundlage einer voluntaristischen Philosophie zu machen.

Wer das negativ-metaphysische Dogma verläßt, daß es nur diese sinnliche Welt gebe, und das will sagen, daß es nichts gebe, dessen Sinn und Wert die flüchtige Welle unseres Daseins überlebt, kein Gut als den Genuß irdischen Besitzes, keine Macht als die irdische, wer vielmehr anerkennt, daß der Wert sittlichen Handelns eine eigene in sich selbst ruhende Berechtigung in sich birgt und die Bewertung eines von irdischen Erfolgen unabhängigen, übersinnlichen Gutes einschließt, der befindet sich auf dem Boden der Kantischen Weltanschauung. In Wahrheit befindet sich jeder Mensch auf diesem Boden. Keiner will ein Nichtswürdiger, keiner ein Elender sein, jeder verachtet die Gemeinheit um der Gemeinheit willen und nicht wegen der Nachteile, die ihm oder anderen aus ihr fließen, er anerkennt damit einen Wert um des Wertes willen, d. h. einen unbedingten, in sich selbst ruhenden Wert. Erst der philosophierende Intellekt glaubt, um diese Anerkennung herum kommen oder sie wegerklären zu können. „Ueber diejenigen Ideen, welche in dem praktischen Teile des Kantischen Systems die herrschenden sind, sind nur die Philosophen entzweit, die Menschen aber von jeher einig gewesen", sagt Schiller. Hier zeigt sich Kant als der wahre Voluntarist, der sich mehr auf das verläßt, was der Wille, die Gesinnung unmittelbar in uns spricht, als was irgend eine Erklärung, d. h. eine Metaphysik uns darüber sagen kann. Alle Erklärung bezieht sich auf endliche bedingte

Verhältnisse und Beziehungen. Hier aber handelt es sich um ein Unendliches, Unbedingtes. Es ist bemerkenswert, daß auch Nietzsche bisweilen nicht umhin kann, dies anzuerkennen. So geht er einmal in seinem Buche „Fröhliche Wissenschaft“ der Frage nach, warum wir überhaupt Wissenschaft und Wahrheit wollen? Er muß sich eingestehen, daß dieses Wollen nicht immer unserem Wohlbefinden auf Erden dienlich sei, daß es ihm sogar empfindlich schaden könne, und so kommt er zu dem Schlusse, daß wenigstens dem Willen zur Wahrheit eine Art von metaphysischem Glauben, die Bejahung einer anderen Welt, als die des Lebens und der Natur ist, innewohnt. Ueber diese Gedanken setzt Nietzsche den bezeichnenden Titel: „Inwiefern auch wir noch fromm sind.“

In dem metaphysischen Glauben, von dem Nietzsche hier spricht, und den er schließlich auch noch auszurotten strebt, nicht ohne damit Wahrheit und Wissenschaft selbst zu verleugnen und so den Sinn der eigenen Worte zu vernichten, in ihm wurzelt die Kantische Weltanschauung, in ihm sieht sie den festen Punkt, von dem aus wir uns in der Welt zu orientieren haben, den Orientierungspunkt, der uns nicht nur unsere Stellung in der Welt bezeichnet, sondern der uns auch über die Stellung der Welt zu uns orientiert.

Denn die praktische Anerkennung eines Sollens, das uns nicht nur leitet, wenn wir die Wahrheit wollen, sondern das all unserem Wollen überhaupt als letzter Maßstab, als letztes Ziel vorschwebt, bringt uns dem absoluten Sinn der Welt näher als alles Erkennen. Wenn du der Stimme deines Gewissens folgst, wenn du deine Pflicht erfüllst,

wie groß immer sie dir erscheinen mag, so ergreifst du mehr von den unbekannten Sphären des Uebersinnlichen, als dir irgendein Denken je zu geben vermag. (Z. B. V. 147.) Der gute Wille ist höher als aller Verstand, so kann man ein anderes Wort im Kantischen Geiste variieren. Das Pflichtgebot ist nicht nur ein sicherer Führer im Leben, sondern seine Befolgung erhebt uns zugleich über die Grenzen unseres Daseins, über die Grenzen der Welt, die wir empfinden, wahrnehmen und methodisch erkennen, über die Grenzen der Sinnenwelt, der Natur. In unserem Wollen entzündet sich so ein Licht, das uns auf eine andere Welt hinweist, auf eine Welt der Werte, wie man mit einem modernen Ausdrucke sagen kann. Wenn wir dem Gebote des Sollens uns aus freien Stücken unterwerfen, nicht in sklavischem Gehorsam, sondern so, wie der Erkennen-Wollende dem Gebote der Wahrheit sich unterwirft, dann wird unser Wollen so geadelt, wie unser Erkennen-Wollen geadelt wird dadurch, daß wir nur dem Leitsterne der Wahrheit folgen. Auch das Erkennen gewinnt seine höchste Würde nicht durch den Besitz der Wahrheit, sondern durch das Streben nach ihr, so daß Kant sich im Einvernehmen mit Lessing findet, von dem das Wort stammt: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! ich fiele ihm in seine Linke und sagte: „Vater gib, denn die volle Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!“

Der Gedanke, daß der Mensch durch das Sollen an eine höhere Welt gekettet ist, daß sittliches Tun sein Dasein aus der Naturgebundenheit zu befreien vermag, bestimmt aber

Kants Weltanschauung tiefer noch, als ich bisher deutlich gemacht habe. Es lauert nämlich hinter ihm der Gedanke, daß die im Sollen sich ankündende Gewißheit von der Existenz einer übersinnlichen Welt uns geradezu verbiete, über diese Gewißheit hinaus nach einem Wissen des Uebersinnlichen zu verlangen, der Gedanke also, daß wir nicht nur kein Wissen vom Uebersinnlichen besitzen können, sondern daß wir auch keines erstreben sollen. „Wir wissen von der Zukunft (d. h. dem Jenseits) nichts und sollen auch nicht nach Mehrerem forschen, als was mit der Triebfeder der Sittlichkeit und den Zwecken derselben in vernunftmäßiger Verbindung steht" (VI. 161 f.). Basierte unser Nicht-Wissen auf einem bloßen Nicht-Wissen-Können, so wäre Kants Voluntarismus nur die Folge einer intellektualistischen Resignation, gleichsam eine Art Ausweg- und Hilfsphilosophie, ein noch dazu mangelhafter Ersatz für die dem Menschen unzulängliche Metaphysik. Es entspricht aber durchaus dem Geiste der Kantischen Philosophie, wenn ich ihre Lehre dahin interpretiere, daß unser metaphysisches Nicht-Wissen auf ein Nicht-Wissen-Sollen sich gründe. In dieser Wendung findet erst der Kantische Primat der praktischen über die theoretische Vernunft seine Vollendung. Das Sollen ist für Kant ein Letztes und Absolutes, es bezeichnet ihm die Schranke und zugleich den Gipfel alles menschlichen Bewußtseins, den Zenith seines gesamten Daseins. Es hieße dem Sollen seinen unerbittlichen Ernst und seine unnachlaßliche Strenge nehmen, wenn man irgendeine Erklärung oder Ableitung desselben aus einem höheren Grunde versuchen wollte. Wer sich vermißt, über die Grenzen des Sollens hinüberzutreten, die

Bedingtheit abzuschütteln, in der wir uns als sittlich gebundene Wesen befinden, der verletzt das ewige Gesetz, der will der harten Pflicht sich entziehen, um sich an den Tisch der Götter zu setzen. Hiergegen aber gibt es nicht nur den theoretischen Einwand: unser Erkenntnisvermögen sei beschränkt, sondern den gewaltigeren moralischen Einwand: wir sollen nicht über das Ethische hinausfragen. Moralität ist nur möglich, solange wir Menschen unvollkommen, solange wir Strebende sind. Ein metaphysisches Wissen, das diese Unvollkommenheit theoretisch überwände, würde notwendig die Majestät des Sittengesetzes in Gefahr bringen, es würde das Wissen auf Kosten des Wollens, der Moralität bereichern. Wir stehen *unter* dem Sittengesetze und sollen uns nicht *über* das Gesetz stellen, wie ein metaphysisches Wissen es täte. Wir sollen die Unvollkommenheit in uns praktisch *vertilgen*, nicht aber sie *rechtfertigen*, wie die welterklärende metaphysische Theorie versuchen müßte.

Um diese Tiefe der moralischen Weltanschauung Kants zu verstehen, müssen wir an das Goethesche Wort denken: „Es irrt der Mensch, solang er strebt.“ Man kann es im Geiste Kants dahin umwenden: der Mensch strebt nur, solange er irrt. Hört er zu irren auf, so hört er auch auf zu streben. Wer sich im Besitze absoluter Wahrheit wähnt, der wird dem nie aufhörenden sittlichen Kampfe gegenüber läßlicher, zum mindesten gleichgültiger werden, mag er nun glauben, daß die Welt in ihrem Innern gut und göttlich, oder daß sie an sich gleichgültig gegen moralische und religiöse Werte sei. In Schopenhauers Quietismus haben wir einen vortrefflichen Beleg für diese Konsequenz. Ist der

letzte Grund des Seins, wie Schopenhauer meint, durchschaut als ein jeder Vernunft, jedes Endzieles bares blindes Triebwollen — wer wird dann noch Interesse an den Kämpfen des Lebens haben, wer wird in einem solchen Dasein sich ideelle Ziele setzen und sie pflichtgemäß durchführen? Er wird vielmehr mit dem Wollen überhaupt auch alle Moralität als Verpflichtung zum Handeln abzustreifen suchen, er wird die Stimme des Gewissens durch die Stimme des scheinhaften Wissens übertönen, sich mehr auf seine metaphysische Gewißheit verlassen, als sich dem Gebote des Sittengesetzes unterwerfen. Nicht umsonst spricht Schopenhauer von der seligen Ruhe des Nichts, die er dem Wollen vorzieht. Aber auch jede optimistische Metaphysik gelangt dazu, über den nimmermüden Antrieb des nie befriedigten Wollens den Zustand sicheren Besitzes zu stellen und von ihm aus auf alles Menschliche herabzusehen, als auf ein Ueberwundenes und Vorletztes. Sittliche Gesinnung kann für den kein Letztes sein, der glaubt, das Wesen der Welt durchschaut zu haben. Für wen sie aber kein Letztes ist, für den ist sie überhaupt nicht vorhanden, denn zu ihrem Wesen gehört es, gerade ein Letztes zu sein. Das ist Kants Meinung. Wenn Moralität aber ein Letztes ist in uns, dann muß ihr gegenüber alles Wissen ein Vorletztes sein, das Wissen bleibt untergeordnet dem Sittengesetze.

Ein extremerer Antiintellektualismus läßt sich wohl kaum denken. Kant folgert aus der unbedingten Geltung des sittlichen Sollens geradezu die moralisch notwendige Unerkennbarkeit der Welt im metaphysischen Sinne. Wenn wir mit Spinoza oder Leibniz zu wissen vermeinen, daß die Welt an und für sich

göttlichen oder durch Gott gegebenen Gesetzen folgt, so werden wir aus der Erkennbarkeit der Welt notwendig auf die Nichtigkeit des sittlichen Sollens schließen. Mögen jene Systeme die Möglichkeit moralischer Gesinnung innerhalb ihrer metaphysisch erklärten Welt auch aufrecht zu erhalten versuchen, dem Geiste ihrer Weltanschauung gemäß ist für die Sittlichkeit kein Platz. Das Gebot der Vernunft, Leidenschaften und Neigungen zu bezwingen, wird sinnlos, wenn die Folge alles Geschehens unabänderlich festgelegt ist, wenn eine göttliche Substanz das Wesen aller Dinge ist, oder Gottes Verstand und Wille die Welt regiert, unsere Brust aber nur der individuelle Schauplatz des Waltens göttlicher Kräfte ist. Dann gibt es fürwahr nur eines, was Sinn hat: diesem Walten zuzuschauen und seine Gesetzmäßigkeit theoretisch zu begreifen. Jedes metaphysische Wissen macht die Welt zu etwas Fertigem, macht die Seele tatlos. Deshalb ist es konsequent, wenn Spinoza die höchste Tugend zusammenfallen läßt mit dem Anschauen der Idee Gottes, mit der Erkenntnis der ewigen Substanz, d. h. mit dem Wissen, das seine Metaphysik lehrt. Daher wird derjenige, der seine Metaphysik für wahr hält, genau wie der Anhänger Schopenhauers aufhören müssen zu wollen, er wird glauben, die Welt überwunden zu haben, wenn er die menschlichen Dinge wie Linien, Flächen und Körper untersucht und sich den Anforderungen entzieht, die diese Dinge an ihn stellen. Eine Metaphysik hält Kant daher nicht nur für einen Irrweg des Intellekts, sondern auch für eine Verirrung der sittlichen Vernunft, weil sie den Menschen ein vorgebliches Wissen vorspiegelt und damit die sittliche Grund-

lage seines Wesens erschüttert und die Majestät des Sollens beleidigt. Nach der Meinung jener Denker wäre nur der tugendhaft, der ihre Metaphysik bejaht. Kant dagegen hält mit der gemeinen Meinung die Tugend für eine Eigenschaft, die der Geringste und Unwissendste im gleichen Maße besitzen kann, wie der Gelehrte; seine Philosophie ist der schärfste Protest gegen eine Ansicht, welche die Tugend zum Privileg einer ausgezeichneten Klasse von Menschen, zum Privileg der Philosophen oder der Weisen machen möchte. Tugend ist nicht Wissen; was dem Wissen gegeben wird, das wird dem Gewissen genommen werden müssen.

So hängt Kants Lehre von den Schranken des Erkennens innig zusammen mit dem Geiste seiner ganzen Weltanschauung. In der Ungewißheit und Unsicherheit unseres irdischen Lebens ist uns das Sittengesetz als ein unverrückbarer Leitstern gegeben. Daß wir in metaphysischen Dingen unwissend sind, dies ist ebenso sehr theoretisch wahr wie moralisch notwendig. Es ist mitgesetzt in dem Gedanken des Sollens als des unbedingten Gebotes. Woher immer das Gesetz stammen möge — Wesen, die ihm unterworfen sind, sind notwendig theoretisch und praktisch unvollkommen, ewig unvollendet, ewig Werdende und Fortschreitende, Kämpfende und Bekämpfte, Siegende und Besiegte. Selige Ruhe im Anschauen ist uns nur im künstlerischen Genusse vergönnt, nicht aber im sittlichen Wollen *und daher auch nicht im philosophischen Erkennen.* Der künstlerische Genuß vermag die Bedeutung des Sollens nicht abzuschwächen, weil er gar nicht mit ihr in Konflikt gerät. In Konflikt mit dem Sollen vermöchte nur eine

ästhetische Weltanschauung zu kommen, d. h. ein zum Weltgefühl sich erweiterndes ästhetisches Gefühl. Ein solches aber, das aus sich eine ästhetische Metaphysik entwickelte, hält Kant für ebenso irreführend und verwerflich, wie jedes mystische Gefühl, das uns eine Ueberwindung unserer moralischen Unvollkommenheit vortäuscht und uns deshalb zur Metaphysik verführt. Das sittliche Bewußtsein allein soll unsere Weltanschauung bestimmen. Die ethische Weltanschauung kann aber niemals Metaphysik, ethische Welterkenntnis werden; dahin hat erst Fichte die Kantische Philosophie mißverstanden oder mißverstehen wollen. Für Kant vertritt vielmehr die Ethik selbst die Stelle der Metaphysik. Er ist weit davon entfernt, zu behaupten, daß der Weltprozeß von der Geltung des Sittengesetzes her begreiflich gemacht werden könne; in dieser Geltung liegt ihm vielmehr seine Unbegreiflichkeit ausgesprochen.

II.

Der ethische Dualismus.

Die Frage nach der Möglichkeit einer monistischen Weltanschauung gehört heute zu den brennenden Tagesfragen — nicht der wissenschaftlichen Philosophie, aber der größeren Allgemeinheit. Daher wird es von Interesse sein, zu fragen, welche Stellung Kant ihr gegenüber einnimmt, inwiefern er zu den Monisten zu zählen ist, inwiefern nicht. Was heute meist unter Monismus verstanden wird, ist etwas sehr Oberflächliches. Der Monismus von heute sieht gar nicht die Zweiheit, die zur Einheit zusammengebunden werden soll. Ihm sind die höchsten Gegensätze die des Physischen und des Psychischen, und nun sucht er nach irgendeiner Vereinigung, nach einer psychophysischen Substanz oder Energie, mit deren Hilfe er die Welt begreifen will. Aber die Welt ist damit nicht ausgeschöpft, daß wir das Physische und das Psychische in ihr unterscheiden und vereinen. Der tiefere Gegensatz, den Kant in den Mittelpunkt seiner Philosophie und Weltanschauung stellt, ist der zwischen Natur und Sittlichkeit oder zwischen Sein und Sollen, zwischen Notwendigkeit und Freiheit. Kant ist Monist, insofern er den Glauben an eine letzte Einheit dieser getrennten Reiche, an eine Einheit, in der die Natur den sittlichen Zwecken untergeordnet ist und

nicht nur untergeordnet werden soll, als ein Postulat der sittlichen Vernunft aufstellt. Kant ist aber Dualist, insofern er die Erkenntnismöglichkeit dieser Einheit leugnet. Wir stoßen hier auf eine merkwürdige Verflechtung von Motiven, die in Kants Weltanschauung wirksam sind, auf einen Konflikt zwischen monistischen und dualistischen Neigungen und Forderungen, der zugleich an die tiefsten Probleme seiner und aller Philosophie überhaupt rührt.

Sofern Kant im sittlichen Sollen ein Letztes sieht, muß er notwendig an dem Dualismus von Neigung und Pflicht, von naturbedingtem und moralischem Wollen und damit an dem Dualismus von Natur und Freiheit festhalten. Aber dieselbe Bewertung des sittlichen Lebens führt ihn doch auch dazu, eine höhere Einheit der beiden Reiche zu postulieren. Das sittliche Wollen verlöre seinen Sinn, wenn seine Wirkungen sich in einer ihm völlig fremden Welt abspielten, wenn die sittliche Gesinnung keinerlei Beziehung hätte zu einem über sie hinausreichenden objektiven Zusammenhang, wenn wir nicht glauben dürften, daß dem menschlichen ein göttlicher Wille entgegenkäme. Darauf gründet sich ja eben die metaphysische Bewertung des sittlichen Wollens, auf der Kants Weltanschauung beruht, daß sich in ihm das Uebersinnliche ankündigt, ein über der Natur befindliches Transzendentes, das eine Beziehung hat zu den letzten Gründen alles Daseins und Seins überhaupt. Schon daraus folgt, daß das Sittengesetz auf ein der Naturnotwendigkeit Ueberlegenes hinweist, das sich nicht in dem Soll-Charakter des Gesetzes erschöpft, sondern letzterdings auch eine Herrschaft über das Sein postuliert, auf eine Einheit jenseits

des Seins der Natur und auch jenseits noch des sittlichen Sollens. Die metaphysische Qualität des Sittengesetzes kann nicht nur darin liegen, daß es dem Menschen gebietet, die Natur in sich und außer sich der Vernunft zu unterwerfen, sondern es muß mit ihm der Glaube verknüpft sein, daß diese Unterwerfung auch möglich sei, daß unser natürliches, naturbedingtes Vorstellungs- und Willensleben sowie die äußere Wirklichkeit dieser Unterwerfung keine unübersteiglichen Hindernisse in den Weg lege. Dieser Glaube aber setzt eine ursprüngliche Harmonie zwischen Sein und Sollen voraus, eine Gesetzgebung, die weder der des Seins, noch der des Sollens gleicht, aber die Verwirklichung des Sollens gestattet.

Wenn wir uns diesen Gedanken noch etwas konkreter vorstellen wollen, so müssen wir bedenken, daß der Mensch in der Kantischen Weltanschauung zum Kreuzungspunkt zweier unterschiedener Welten gemacht wird, der natürlichen und der sittlichen. Derselbe, der eine biologische Spezies darstellt, der, wie wir heute darwinistisch, aber zugleich auch im Geiste Kants sagen dürfen, aus der Tierreihe sich entwickelt hat, dies zeitlich und räumlich in so enge Grenzen eingeschlossene Geschöpf der Erde gehört doch auch einer übersinnlichen Welt an, ist fähig, durch die Kraft seiner sittlichen Vernunft sich selbst und seinem Tun einen Wert beizumessen, der über alle Zeit und allen Raum hinausreicht und ihn in die Nachbarschaft eines ewigen Wesens versetzt. Diese ungeheuerliche Verknüpfung ist es, die das Kantische Denken bis in alle Tiefen aufwühlt, die es zwingt, einen übersinnlichen Grund von Natur und Sittlichkeit anzunehmen, ein beiden gemeinsames, sie beide tragendes Sub-

strat, das uns Menschen als Doppelwesen erzeugt hat und im Leben erhält. Auch heute spielt im Unterbewußtsein der Monisten dies Problem seine Rolle; weil aber die Klarheit darüber fehlt, welcher Sinn dem sittlichen Leben zukomme, welche Selbständigkeit und nur aus ihm selbst heraus zu verstehende Bedeutung es besitze, deshalb meint man, die Einheit, die der Mensch selber in sich vereinigt, begrifflich dadurch herstellen zu können, daß man das sittliche Leben herunterschraubt auf das Niveau des biologischen Trieblebens. Man glaubt, aus der Natur, d. h. aus dem einen der beiden von Kant unterschiedenen Reiche die Totalität der Welt konstruieren zu können. Es ist aber einleuchtend, daß solche Versuche nur dahin führen können, in den Begriff der Natur Züge hineinzutragen, die in ihn nicht hineingehören (Vitalismus), und dadurch die Klarheit und Deutlichkeit dieses Begriffs zu verlassen. Daß andererseits auch die Begriffe, die dem sittlichen Leben entstammen, Freiheit, Pflicht, Gewissen, Gesinnung, Schuld, Verantwortung usw. nicht zu ihrem Rechte kommen können, versteht sich von selbst. Solchem verschwommenen Monismus gegenüber, der da glaubt, eine Einheit gedacht zu haben, wo er ein einziges Wort für verschiedene Dinge braucht, kann man nur nachdrücklich auf die leuchtende Klarheit hinweisen, mit der Kant die Unterschiede als solche hervorhebt, ohne sie abzuschwächen, dann aber, von dem gleichen Bedürfnis nach ihrer Vereinigung beseelt, die Größe dieses Problems erkennt und seine Lösung als eine zwar notwendige, aber für uns unerreichbare hinstellt.

Die Lösung ist notwendig, d. h. die Idee einer Einheit

muß gedacht werden; es muß einen Grund dafür geben, daß an den Menschen als Sinnenwesen das Gebot ergeht, das ihn zum Vernunftwesen im moralischen Sinne macht. Wäre die Aufgabe, deren Lösung hier gefordert wird, eine rein theoretische, so wäre scheinbar kein Anlaß vorhanden, den Grund für die Einheit der beiden Reiche in einem von ihnen zu sehen. So wenig die Natur als Natur den Begriff des Sittengesetzes verständlich machen kann, so wenig sie daher als die gesuchte Einheit angesprochen werden darf, so wenig dürfte das Sittengesetz selbst zum Grunde seiner Vereinigung mit dem Reiche der Natur gemacht werden. Aber Kant sucht nach jener Einheit ja gar nicht aus rein theoretischen, sondern aus ethischen Gründen. Deshalb ist es dem Geist seiner Weltanschauung gemäß, wenn er eine sittliche Weltregierung als Postulat des sittlichen Wollens aufstellt. Aber es darf nun auch nicht verschleiert werden, daß sich an dieser Stelle ein Riß in Kants Weltanschauung zeigt, ein Riß, der zum Ausgangspunkte der mannigfachen Umformungen seiner Philosophie in der Folgezeit geworden ist.

Man kann diesen Riß am besten dadurch aufzeigen, daß man ihn aus dem Wettstreit zweier einander widerstreitender Motive herleitet, die hier in Kants Weltbilde wirksam werden, und zwar des ethischen und des religiösen Motivs. Auf der einen Seite ist Kant durchaus davon durchdrungen, daß alles religiöse Leben sich nur auf der Grundlage des sittlichen Lebens erheben könne, ja, daß jenes eigentlich nur eine bestimmte Ausgestaltung des sittlichen Lebens sei. Auf der anderen Seite sieht er sich genötigt, Gott noch über das Sittengesetz zu stellen. So entsteht ein Konflikt der Motive,

Verlag von J. C. B. MOHR (Paul Siebeck) in Tübingen.

LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch, Max Weber, Wilhelm Windelband, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

INHALT

von

BAND IV 1913.

Jährlich ein Band von drei Heften. Im Abonnement M. 10.—, gebunden M. 12.—.
Einzelpreis eines Heftes M. 4.50.

1914. Nr. 131.

Verlag von J. C. B. MOHR (Paul Siebeck) in Tübingen.

LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

INHALT

von

BAND III 1912.

NOTIZEN.

Der »Logos« hat sich längst als Sprechsaal der berufensten Führer auf dem philosophischen Gesamtgebiet bewährt. In den letzten beiden Heften finden sich wieder sehr beachtenswerte Aufsätze.

Kartell-Zeitung Akademisch-Theologischer Vereine 1913. No. 5.

der sich als eine Dissonanz in seiner Weltanschauung zu erkennen gibt. Ich will zunächst das ethische Motiv näher schildern, sofern es über das religiöse zu triumphieren sucht.

Von ihm aus gesehen kann man geradezu sagen, Gott ist für Kant eins mit dem Sittengesetz, er ist, wie Fichte es später formuliert hat, der ordo ordinans, d. h. die ordnende Ordnung, die sich in unserem sittlichen Tun vollzieht. Gott ist das Sollen, sein Wille äußert sich in der Stimme unseres Gewissens, sein Fluch in der Gewissensqual und seine Liebe in der Seligkeit eines reinen Herzens. Es gibt keinen andern Gottesdienst, keine andere Ehrung Gottes, als den Gehorsam gegen das Sittengesetz (z. B. V. 131; VIII. 104). Wenn man Kant den Philosophen des Protestantismus genannt hat, so hat man das im Hinblick darauf, daß Kant im Gewissen die höchste Instanz nicht nur des moralischen, sondern auch des religiösen Bewußtseins erblickt, mit vollem Recht getan. Und darin dürfte denn in der Tat auch, vom weltanschaulichen Standpunkte aus, die größte Differenz zwischen der Aristotelisch-Thomistischen und der Kantischen Philosophie bestehen. Von dem Subjektivismus, der sich zugleich hier in Kants Weltanschauung enthüllt, soll vorerst noch nicht die Rede sein. Nur auf die Vorherrschaft des sittlichen Bewußtseins über das religiöse will ich hinweisen. Es liegt fast etwas von der trotzigen Unabhängigkeit des Goetheschen Prometheus in dieser Vorherrschaft; das prägt sich am deutlichsten in dem Gedanken der Autonomie aus, in dem Gedanken, daß nicht Gott, sondern wir selbst uns aus eigener Machtvollkommenheit das Sittengesetz geben. Nicht um Gottes willen, sondern um unser selbst willen

handeln wir sittlich. Die sittliche Freiheit des Menschen ist daher nicht nur eine Freiheit von der Natur, sondern auch eine Freiheit von irgendwelchen übersinnlichen Mächten. Niemand hat vor Kant den Menschen auf eine so hohe Warte gestellt, niemand vor ihm hat seine metaphysische Selbständigkeit und Unabhängigkeit in solchem Maße behauptet. In sich erzeugt und bewahrt der Mensch das Uebersinnliche als das ihn vor allen Wesen auszeichnende Gut. Das, wodurch der Mensch sich als Mensch bewährt, eben das ist auch das Uebersinnliche. Die Idee der Menschheit und die Idee Gottes berühren einander so nahe, daß sie beinahe zusammenfallen. Auch Gott ist an das Sittengesetz gebunden, nicht umgekehrt das Sittengesetz an ihn.

Welcher Platz bleibt aber für einen so eingeschränkten Gott noch in der Welt? Welche Würde, welche Hoheit kann ihm noch zukommen? Ist er nicht nahezu eine bloße Forderung des Menschengeschlechts? Eine Forderung, an deren Erfüllung zu glauben wir zwar das moralische Bedürfnis (V. 126) haben, deren wirkliches Erfülltsein jedoch höchst problematisch ist? Man hat den Gedanken in die Worte gekleidet: wir sollen so handeln, als ob ein Gott wäre. Sie stammen zwar in dieser Form nicht von Kant, dürfen aber, richtig interpretiert, für Kantisch gelten. Wie aber sind sie zu interpretieren? Haben nicht diejenigen Recht, die meinen, daß es Kant mit seinem Gottglauben überhaupt nicht ganz ernst gewesen sei [1]), daß seine Glaubenslehre dahin

---

1) Z. B. auch ein so gediegener Forscher wie J. E. Erdmann in seinem Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie. Bd. III, 1. 1848. S. 177.

aufzufassen sei, der Mensch habe zwar das Bedürfnis, ja sogar die Pflicht, an Gott zu *glauben*, übrigens sei es jedoch gänzlich gleichgültig, ob Gott *wirklich existiere* oder nicht. Eine solche Auffassung würde dann in der Tat behaupten können, Kants Gott sei im Grunde das Sittengesetz selbst, und außer ihm gebe es keinen Gott.

Ich brauche kaum zu sagen, daß ich diese Auffassung für falsch und für gänzlich unkantisch halte[1]). Einmal sagt ein Geist vom Range Kants überhaupt nichts, womit es ihm nicht ernst ist, zumal Kant selbst nicht, dessen Schriften überall den Charakter eines ungewöhnlichen sittlichen Ernstes tragen. Weiterhin aber widerspricht auch diese Auffassung dem Ganzen der Kantischen Weltanschauung. Ich habe schon gezeigt, inwiefern der Glaube an eine übersinnliche Einheit von Natur und Freiheit für Kant eine notwendige Konsequenz seines ganzen Denkens ist. Der Glaube an das Dasein Gottes entspringt aus der Anlage des Systems, er ist ein unentbehrlicher Bestandteil in ihm. Was aber gerade die letztgenannte Wendung betrifft, Kant habe gemeint, es sei zwar moralisch notwendig, an Gott zu glauben, im übrigen aber sei es gänzlich gleichgültig, ob Gott wirklich existiere, so läßt sich darauf nur erwidern, daß Kant allerdings die theoretische Unbeweisbarkeit des Daseins Gottes behauptet, daß es aber im Ganzen seiner Weltanschauung kein stärkeres Argument für dasselbe geben kann als das moralische. Wenn er, der im Sittengesetz ein Uebersinnliches, ein Metaphysisches sieht, ein Gesetz also, das seiner

1) Vgl. *Rickert*: Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. 1899.

Geltung nach allen Naturgesetzen ebenbürtig ist, seinem Gehalte nach sie aber überstrahlt, wenn er lehrt, daß der Glaube an Gottes Dasein moralisch notwendig sei, so will er damit diesen Glauben auf das festeste Fundament stellen, das er überhaupt im Umkreise des ganzen menschlichen Bewußtseins kennt. Theoretische Beweise lassen sich anfechten. Ein erschlossener Gott ist ein Gott, der dem Zweifel dauernd ausgesetzt ist, denn Theorien und Schlüsse können irren. Ein Gott aber, dessen Dasein moralisch postuliert wird, ist unangreifbar, er kann nur geleugnet werden, wenn die Geltung des Sittengesetzes geleugnet wird, und das heißt für Kant soviel, wie wenn der Mensch leugnet, daß er Mensch und nicht Tier sei. Ist der Glaube an Gottes Dasein ein Postulat der sittlichen Vernunft, so ist dieses Dasein so unerschütterlich gewiß wie die Geltung des Sittengesetzes selbst, das ist Kants wahre Ueberzeugung. Der moralisch geforderte Gott existiert, so wahr wie wir selbst als moralische Wesen existieren, denn auch diese unsere Existenz ist nicht eine theoretisch erschlossene, sondern eine moralisch geforderte. Derselbe heilige Ernst also, mit dem Kant die Geltung des Sittengesetzes behauptet, liegt auch seiner Behauptung des Daseins Gottes zugrunde. Wird die letztere Behauptung angefochten, so muß nach Kants Meinung auch die erstere angefochten werden. Jene Auffassung also, die da meint, hinter der Forderung, wir sollen so handeln, als ob Gott existierte, verstecke sich ein geheimer Unglaube, mißversteht nicht nur Kants religiöse Ueberzeugung, sondern vernichtet auch den ethischen Gehalt und die theoretische Konsequenz seiner ganzen Weltanschauung.

Wenn ich von einem Riß in dieser Weltanschauung sprach, so hatte ich also nicht diesen vermeintlichen Riß im Sinne, den gewisse vermeintliche Kantianer wie mißverstehende Kantgegner in seine Weltanschauung hineintragen. Nicht ein Mangel an ehrlicher Ueberzeugung läßt sich in Kants Weltanschauung bemerken, sondern in dieser Ueberzeugung selbst tut sich ein Konflikt widerstreitender Motive auf, ein Konflikt zwischen dem voluntaristisch-ethisch gesinnten und dem nach religiöser Vollendung verlangenden Kant. Denn so scheinbar auch der postulierte Gott in das System hineinpassen mag, darin haben jene vermeintlichen Kantianer, wie mißverstehenden Kantgegner doch recht, daß der moralische Glaube an Gott mit der moralischen Grundüberzeugung der Kantischen Weltanschauung nicht recht zusammenstimmen will. Kant versucht den Glauben an Gott als ein Postulat der sittlichen Vernunft zu deduzieren. Er muß es versuchen, weil seine Weltanschauung im sittlichen Leben wurzelt und doch auch des religiösen Abschlusses nicht entbehren kann, weil für Kant das Sittengesetz ein Letztes, Absolutes, Unableitbares ist, und weil dennoch derselbe Kant einsieht, daß das Sittengesetz nur für den Menschen ein Letztes, Absolutes, Unableitbares ist, nicht aber an sich; daß an sich die Einheit von Natur und Sittlichkeit, Notwendigkeit und Freiheit das Letzte, Absolute und Unableitbare sein muß. Da er aber zu diesem an sich Letzten keinen andern Zugang weiß, als durch das für uns Letzte hindurch, so leitet er den Glauben an Gott, d. h. den Glauben an das an sich Absolute ab aus dem für uns Absoluten, dem Sittengesetze. So stoßen in dem Kantischen Gotte zwei Bestim-

mungen zusammen, die sich ausschließen; er ist zugleich ein Abgeleitetes, ein moralisch Gefordertes, ein durch die Beziehung auf sittliches Leben allein zu Rechtfertigendes und andererseits ein Unabgeleitetes, Unableitbares, über alle Beziehungen Erhabenes und nur durch sich selbst zu Rechtfertigendes. Die ungeheure Höhe, auf die Kant den Menschen durch den Gedanken der moralischen Autonomie und Freiheit gehoben hat, die metaphysische Bedeutung, die er dem sittlichen Wollen zuerteilt hat, und die den Voluntarismus seiner Weltanschauung ausmacht, muß notwendig seinem Gottesglauben Abbruch tun: der Gott des Glaubens wird zu einem postulierten Gotte, der seine Majestät der Majestät des Sittengesetzes entlehnt. Wenn Kant dem Willensleben seine Selbständigkeit, seinen metaphysischen Gehalt dadurch als erster in der Geschichte der Philosophie voll zuerkannt hat, daß er den philosophischen Intellektualismus durchbrach, so will es scheinen, als ob er nun dem religiösen Gemütsleben dadurch nicht volle Gerechtigkeit hätte zuteil werden lassen, daß er es in einen Ethizismus einhüllte, der ebenso schwer auf ihm lastet, wie der Intellektualismus auf dem sittlichen Leben gelastet hatte.

Wie dem Gedanken Gottes durch das moralische Postulat nicht volle Selbständigkeit und ungetrübte Klarheit zuteil wird, so leidet andererseits auch die ethische Grundanschauung selbst unter diesem Postulate, sie büßt ihre eindeutige Klarheit und Festigkeit ein. Das Sittengesetz, sagt Kant, verliert seinen Sinn, wenn seine Durchführbarkeit in der Welt nicht eine Unterstützung seitens der moralisch indifferenten Natur erfährt, wenn nicht an ein dem Sein

und Sollen gemeinsames Substrat, mit anderen Worten an eine sittlich-göttliche Weltregierung geglaubt wird. Wie aber? Beruht nicht gerade andererseits der Sinn des Sittengesetzes darauf, daß es als Sollen den Naturtrieben gegenübersteht? Macht es nicht gerade das Wesen der Pflicht nach Kant aus, daß sie die Neigungen, ihre unversöhnlichen Gegner, sich zu unterwerfen sucht? Wo der Widerstand der Neigung aufhört, da hört das Gebot auf, Gebot zu sein, da hört der Kampf auf, ohne den sittliches Leben nicht denkbar ist. Mit der sittlichen Weltanschauung ist zugleich der Glaube an eine ewige Spannung zwischen dem Wollen und dem Sollen, an eine ewige Hemmung des sittlichen Wollens verbunden. Das Sittengesetz verliert seinen Sinn, sobald jene Spannung und Hemmung aufgehoben wird. Wie kann es also sein, daß wir im Sittengesetz ein Absolutes anerkennen sollen, eine letzte metaphysische Instanz, und zu gleicher Zeit eben dies Sittengesetz als ein nur für uns Menschen Geltendes, nur uns beschränkte Sinnenwesen Bindendes ansehen sollen? Wie kann es sein, daß wir ein Leben voll Kampf gegen Neigungen und Triebe leben und doch glauben sollen, daß dieser Kampf eigentlich kein Kampf sei, daß Neigung und Pflicht im letzten Grunde nicht gegensätzlich, sondern einer höheren Einheit unterworfen sind, die beide lenkt und zwar im Sinne einer sittlichen Weltregierung? Heißt das nicht mit andern Worten: der sittliche Mensch soll zwar so leben, als ob kein Gott existierte, „als ob alles auf ihn ankomme" (VI. 101), der religiöse Mensch aber so, als ob ein Gott existierte? Heißt das nicht, wir sollen glauben, daß nur wir selbst an der Verwirklichung des Gottes-

reiches zu arbeiten haben, daß keine Kraft uns dabei hilft, und wir sollen glauben, daß ohne Gottes Hilfe die Verwirklichung seines Reiches niemals zustande käme? Heißt das nicht: das Sittengesetz verliert seinen Sinn, sowohl wenn Gott existiert, als wenn er nicht existiert? Wenn er existiert, so wird der Kampf gegenstandslos und damit die Majestät des Sollens hinfällig. Wenn er nicht existiert, so ist der Kampf aussichtslos und damit das Sittengesetz ein sinnloser Tyrann, den keine Vernunft anzuerkennen vermag.

So gerät die sittliche Weltanschauung selbst ins Wanken durch die religiösen Postulate, die nach Kants Meinung ihr entquellen. Wie auf der einen Seite der vom sittlichen Wollen her postulierte Gott nicht zu seinem göttlichen Rechte kommt, so droht auf der anderen Seite das von Gott unabhängig gemachte sittliche Leben seinen sittlichen Sinn zu verlieren, sobald Gott aus ihm heraus postuliert wird. Sowohl Gott als das Sittengesetz drohen auf diese Weise zu Zwittergebilden zu werden, die ebenso sehr absolut und unabgeleitet als abhängig und abgeleitet das Eine vom Andern sind. Die moralische Gewißheit vom Dasein Gottes versetzt uns somit am Ende in denselben Zustand, in den uns das Wissen vom Dasein Gottes versetzen würde, sie nimmt uns die Kraft zum Kampf mit Natur und Sinnlichkeit, zum Kampfe gegen das Böse. Kant sagt einmal, Gott hätte in seiner Weisheit die Welt so eingerichtet, daß wir seine Existenz nicht theoretisch beweisen können; könnten wir das, so würden wir nicht mehr aus Pflicht, sondern aus Furcht handeln (V. 146 f.). Mit mehr Recht müßte man folgern: Der Wissende würde gar nicht mehr handeln, sondern nur

noch Gottes Herrlichkeit schauen wollen. Wie dem auch sei, jedenfalls gibt Kant hier selbst zu, daß die Gewißheit, Gott existiere, dem sittlichen Leben mehr verderblich als förderlich ist — unterscheidet sich aber hinsichtlich der Gewißheit der moralische Glaube vom Wissen? Wie ich gezeigt habe, kann das nicht Kants Meinung sein. So wird der Riß in der Kantischen Weltanschauung ganz deutlich: sie will das Sittengesetz zum Höchsten im Umkreise des menschlichen Bewußtseins machen, und sie will dennoch Gott noch über dieses Höchste setzen. Diese beiden Motive kann sie nicht wahrhaft miteinander verschmelzen. Es gelingt ihr weder, Gott die Unabhängigkeit zu geben, die ihm gebührt, noch dem Sittengesetze die Hoheit zu lassen, die sie ihm zusichern möchte. An diesem Punkte haben Kants Nachfolger eingesetzt, ohne freilich mehr Licht in diese Dunkelheit tragen zu können. Hier scheint eine ewige Antinomie vorzuliegen, der selbst Kant trotz seiner Ablehnung der Metaphysik nicht entrinnt.

Wenn wir den Gründen dieses Widerspruchs, dieser Dissonanz innerhalb der Kantischen Weltanschauung noch tiefer nachgehen, so finden wir, daß sie in dem Wesen des ethischen Voluntarismus an sich schon angelegt sind. Der Gedanke des Sollens treibt uns unaufhaltsam über ihn selbst hinaus. Gerade vom Standpunkt des sittlichen Lebens aus kann nicht die Ewigkeit des Gegensatzes von Neigung und Pflicht, Natur und Freiheit gewollt werden, vielmehr muß die endliche Aufhebung dieses Gegensatzes, die Verwirklichung des Reiches Gottes als letztes Ziel alles Wollens angestrebt werden; d. h. aber, das sittliche Sollen kann nicht als ein

Letztes und Absolutes gedacht werden, wie Kants ethische Weltanschauung es will. Der Voluntarist, der im sittlichen Wollen das Metaphysische schlechthin entdeckt, wird durch eben dies Wollen über sich selbst hinausgedrängt und muß zuletzt die Vorläufigkeit einer voluntaristischen Weltanschauung einsehen. Eine vorläufige Weltanschauung, so scheint es aber, kann überhaupt keine Weltanschauung sein, denn die Weltanschauung soll doch die Welt vom letztmöglichen Standpunkte her betrachten. Ist die ethische Weltanschauung mit Notwendigkeit eine vorläufige, so kann sie eben nicht Weltanschauung sein, so ist das sittliche Leben nicht geeignet, von sich aus die Welt zu deuten, sondern es muß vielmehr ein über das sittliche Leben hinausliegender Standpunkt zur Weltdeutung angenommen werden. Es ist hier nicht meine Absicht und auch nicht meine Aufgabe, die Möglichkeiten zu erwägen, die sich in diesem Zusammenhange dem philosophischen Denken eröffnen.

Welche Deutungen, um nicht zu sagen Lösungen, erfahren diese Schwierigkeiten in Kants Weltbild? Die Schwierigkeiten stammen zuletzt alle daher, daß nach Kant wir Menschen uns als beschränkte und begrenzte Wesen vorfinden, während die Weltanschauung, nach der wir streben, diese Beschränkung und Begrenzung notwendig zu überwinden streben muß. Da wir aber nur danach *streben* können, Beschränkung und Begrenzung zu überwinden, so bleiben wir notwendig immerdar beschränkt und begrenzt, auch dann, wenn wir unsere Weltanschauung bilden. Wir können sie nur vom Standpunkt unserer Beschränktheit und Begrenztheit aus bilden, da wir ja nicht aufhören, Menschen zu sein

auch als Bildner der Weltanschauung, da wir niemals Weise, σοφοί, sondern immer nur Liebhaber der Weisheit, φιλόσοφοι, sein können. Wenn aber beschränkte und begrenzte Wesen ein Unbeschränktes und Unbegrenztes wollen, so kann es nicht anders sein, als daß dies Unbeschränkte und Unbegrenzte selber in eine beschränkte und begrenzte Form und Gestalt hineingepreßt wird.

So mögen wir uns die letzten Widersprüche der Kantischen Philosophie erklären, den Riß in seiner Weltanschauung, von dem ich sprach, und der ihr, wie wir jetzt sehen, wesentlich, ja aus ihr heraus deduzierbar ist. Sie lehrt überall, daß wir Menschen auch das Letzte nur von unserem Standpunkte her erfassen können, daß wir es mithin nur als unerreichbares Ziel des Wollens, nicht aber als erreichtes uns vorstellen können. Schon wenn wir vom erreichten Ziele sprechen, widersprechen wir uns, denn das erreichte Ziel hat aufgehört, Ziel zu sein, es ist etwas anderes, für das wir keinen Begriff mehr haben, das jenseits unseres Erkenntnisvermögens liegt. Nur das nicht-verwirklichte Sollen kann als Sollen gedacht werden; ein verwirklichtes Sollen hört auf, Sollen zu sein. So mündet auch diese Gedankenkette in die sittlich gebotene Beschränkung des Wissens. Der dem sittlichen Wollen beigegebene Glaube kann an dieser Beschränkung nichts ändern. Der Glaube unterscheidet sich vom Wissen zwar nicht seiner Gewißheit nach, aber dadurch, daß sein Inhalt nicht widerspruchslos zu sein braucht, daß aus ihm heraus kein philosophisches Weltbild sich konstruieren läßt. Der Glaube unterscheidet sich dadurch vom Wollen, daß er ein Letztes an sich und nicht nur ein

Letztes für uns zu seinem Inhalte macht. Aber der Zugang zu diesem Letzten an sich, der Zugang zum Glaubensinhalte findet doch nur statt durch das Letzte für uns hindurch, daher ist der Glaubensinhalt, das Letzte an sich, doch notwendig zugleich auch ein Letztes für uns. Dieser Widerspruch ist unvermeidlich, und deshalb ist auch der Widerspruch im Glaubensinhalt unvermeidlich. Der geglaubte Gott ist doch nicht Gott selbst, denn Gott selbst ist von aller Unvollkommenheit, daher auch von der des bloßen Geglaubtseins frei. Wenn der Glaube sich daher von seinem Nährboden, dem sittlichen Leben, trennen wollte, wenn er den Anspruch erhöbe, von sich aus die Welt zu deuten, jenen höheren jenseits des Ethischen gelegenen Standpunkt inne zu haben, der die Vorläufigkeit der voluntaristischen Weltanschauung vermiede und überwände, wenn er glaubte, eine religiöse Weltanschauung begründen zu können — so würde er sich in einer Selbsttäuschung befinden. Denn was er ist und bedeutet, das verdankt er alles der Sphäre des sittlichen Wollens, die ihn postuliert. Deshalb lehrt Kant nicht nur den Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft, sondern, was für seine Weltanschauung noch bedeutungsvoller ist, den Primat des sittlichen vor dem religiösen Bewußtsein. Das sittliche Leben kann dem Glauben seinen Inhalt geben, nie der Glaube umgekehrt dem sittlichen Leben den seinigen. Der Glaube kann nicht das sittliche Sollen begründen, sondern er kann selbst nur durch das sittliche Sollen begründet werden. Nur vom menschlichen Streben aus kann Gott seine Deutung erfahren, nimmermehr können wir vom Standpunkte Gottes aus unser menschliches Streben deuten.

Wenn wir das Wort Weltanschauung daher wörtlich nehmen, so können wir im Geiste Kants sagen, daß wir Menschen überhaupt zu keiner widerspruchslosen Weltanschauung zu gelangen vermögen, eben weil das Letzte an sich in jeder Weltanschauung doch immer ein Letztes für uns wird und deshalb für uns immerdar mit Widersprüchen behaftet ist; daß wir vielmehr allein zu einer widerspruchslosen Lebensanschauung gelangen können. Dies besagt der Ausdruck „ethische Weltanschauung". Eine solche ist eben eine Lebensanschauung, eine Lehre vom Sinne des Lebens. Kants Weltanschauung ist in Wahrheit eine solche Lehre. Der Sinn des Lebens ist das Streben nach sittlicher Vollendung der eigenen und der fremden Persönlichkeit, das Streben nach der Verwirklichung eines Reiches Gottes auf Erden. Der Glaube bezieht sich lediglich auf die Erreichbarkeit dieses Zieles, auf die Unterstützung des sittlichen Wollens durch göttliche Hilfe. Diese Unterstützung kann unsere Verpflichtung zu Tat und Kampf niemals aufheben, sie wird uns im Gegenteil nur gewährt, wenn wir sie uns durch Tat und Kampf verdienen. Sittliche Gesinnung gibt ein Recht darauf, an die Wirklichkeit einer solchen göttlichen Unterstützung zu glauben. Moralisch ist somit die Unterwerfung unter das Gesetz sehr wohl mit dem Glauben vereinbar, denn der Schluß von der Existenz Gottes auf die Nichtgeltung des Gesetzes wäre unmoralisch. Wie die göttliche Weltregierung logisch möglich sei, ja wie sie nur widerspruchslos mit der Tatsache des Bösen, die Kant für eine Urtatsache hält, mit der Bedeutung des Sollens als eines Gebotes vereinigt werden kann, dürfen

wir nicht fragen. Denn diese Frage begehrt mehr als wir vermögen, sie begehrt, das Absolute zu wissen. Der Glaube ist eben die vom Wollen her gewonnene Gewißheit, so läßt er sich am besten im Geiste Kants definieren.

Der Glaubensinhalt ist daher ein Irrationales. wie ja auch der Willensinhalt ein Irrationales, Unableitbares ist. Kant würde zwar in das credo. quia absurdum nicht einstimmen, aber er würde doch sagen können: ich glaube, obwohl ich nicht begreifen kann; ich glaube: nicht um die Gewißheit des Wissens auf diesem Wege mir zu erobern — das wäre ein fauler Friede mit der Vernunft; sondern ich glaube um des Wollens willen. Der Glaube bezieht sich so auf den über das Sittengesetz hinausliegenden Teil des Uebersinnlichen. Während alle Metaphysik diesen Teil in Begriffen, als Wissensinhalt aufzufassen suchte, lehnt Kant alle diese Versuche ab. Die Unerkennbarkeit des Uebersinnlichen aber bleibt für ihn nicht ein bloß negativer Titel, nicht eine bloße Zurückweisung des Wissens, sondern an die Stelle des Erkennens setzt er das Wollen und den auf dem Grunde des Wollens sich aufbauenden Glauben. Das Unerkennbare wird so positiv zum Erstrebbaren, zum Erstrebenswerten und die Erreichbarkeit des Erstrebenswerten zum Inhalte des Glaubens. In diesem Sinne ist das Kantische Wort zu verstehen: ich mußte das Wissen aufheben, um für den Glauben Platz zu bekommen. Wir können im Geiste der Kantischen Welt- oder besser Lebensanschauung auch sagen: der Glaubensinhalt ist der voluntarisierte Wissensinhalt der Metaphysik. Kant hat in Wahrheit das Wissen aufgehoben, nicht eigentlich um für den Glauben, sondern

um für das Wollen Platz zu bekommen. Nicht unmittelbar an den Glauben, sondern unmittelbar an das Wollen knüpft seine Weltanschauung an.

In wie tiefem Sinne ist es daher gerechtfertigt, vom Voluntarismus der Kantischen Philosophie zu sprechen! Soweit ist sie den letzten Dingen gegenüber vom Intellektualismus entfernt, daß sie den Glaubensinhalt in aller seiner Unbegreiflichkeit, ja logischen Unvereinbarkeit mit dem Willensinhalte dennoch als notwendig deduziert; und diese Notwendigkeit ist keine logische, sondern eine sittliche (vgl. VIII. 362, Anm.). Den letzten Dingen, Gott gegenüber, kann der Mensch, lehrt Kant, keine logische, sondern nur eine sittliche Stellung gewinnen. Ob aber eine Philosophie intellektualistisch ist oder nicht, das, sollte ich meinen, hängt gerade von dieser ihrer Stellung den letzten Dingen, Gott gegenüber, ab.

So sehen wir endlich, welches Aussehen das Monismusproblem in der Kantischen Philosophie gewinnt. Die Vereinigung der beiden gesonderten Reiche der Natur und der Freiheit ist ein Gegenstand des Glaubens, kein Gegenstand des Wissens. Ein Monismus als philosophische Weltanschauung, als wissenschaftliches System, ist somit unmöglich. Es bleibt uns ewig verschlossen und unbegreiflich, wie das Naturwesen Mensch doch zugleich teilhaben könne an einer übersinnlichen, übernatürlichen, sittlichen Ordnung, es bleibt uns verschlossen, welche Verbindung zwischen den beiden Reichen bestehe, wenn wir über die uns gebotene Verwirklichung sittlicher Aufgaben hinaus eine theoretische Verbindung fordern; es bleibt uns überhaupt unbegreiflich,

welcher letzte Grund und Sinn in der Trennung der Reiche liege, wenn wir von ihrer Ungetrenntheit ausgehen wollten. Wir müssen aus sittlichen Gründen an die Existenz einer solchen ungetrennten Welteinheit glauben, aber unsere Weltanschauung kann sich doch nur auf dem Boden der getrennten Welten aufbauen, denn erst wo die Trennung stattfindet, findet überhaupt die Möglichkeit zu dem statt, was wir in einer Weltanschauung suchen, die Möglichkeit, einen Sinn in der Welt zu erblicken. Ein Sinn der Welt ist im Geiste Kants ein praktischer Begriff, der Sinn der Welt kann nichts anderes sein, als der Sinn oder Zweck unseres Daseins, d. h. unseres Wollens und Handelns. Deshalb ist der Dualismus die Voraussetzung auch nur der Möglichkeit einer berechtigten F r a g e nach dem Sinne der Welt. In einer monistisch gedachten Welt hätte weder das Sollen noch also auch das Wollen einen Sinn. Eine Welt aber, in der dem Wollen kein Sinn zugesprochen werden kann, ist überhaupt sinnlos, sie kann die Frage nicht beantworten, die wir an sie stellen; sie ist sinnlos auch insofern, als sie nicht einmal begreiflich machen könnte, wie Wesen möglich sind, die nach einem Sinne ihres Wollens fragen. Sie kann also nicht einmal den Sinn der Frage begreifen. Ist dem aber so, kann die Welt sinnvoll für uns nur dadurch werden, daß unser Wollen sinnvoll wird, so muß eine ursprüngliche Dualität, eine Zweiheit vom Ausgangs- und Endpunkt des Wollens, von Gegebenheit und Aufgabe, Realität und Idee, Sein und Sollen angenommen werden.

Aber genau wie der Begriff des Sollens selbst über sich hinaus treibt, so treibt auch dieser Begriff des Welt-Sinns

als des Lebens-Sinnes über sich hinaus. Zwar sehen wir ein, daß jenseits des Wollens überhaupt kein Sinn mehr liegen kann, weil Sinn und Zweck letzthin identisch sind, und dennoch müssen wir wegen der Unvollendbarkeit aller angestrebten Zwecke, wegen der allem menschlichen Wollen innewohnenden Unzulänglichkeit einen über den Lebens-Sinn hinausliegenden Welt-Sinn, über der Dualität, die unser menschliches Teil ist, eine Einheit annehmen. Aber ein Begriff dieser Einheit läßt sich nicht aufstellen. Wir können uns keine Vorstellung machen von einem Zwecke, der nicht mehr gewollt und angestrebt wird, der somit nicht die Dualität setzt zwischen Ausgangs- und Endpunkt, keine Vorstellung von einem Weltsinne, der jenseits des Lebens-Sinnes liegt und den Gegensatz von Gut und Böse überwunden hätte. Ja wir können einen solchen Welt-Sinn nicht einmal wollen. Zustimmend zitiert Kant die Worte Hallers: Die Welt mit ihren Mängeln ist besser als ein Reich von willenlosen Engeln (VI. 65, 397).

Kants Lebensanschauung ist daher durch und durch ethischer Dualismus. In uns liegt das Vermögen, die Natur zu überwinden und uns über alles Irdische, ja Kosmische zu erheben. Ueber Zeit und Raum hinaus dringt der sittliche Wille ins Uebersinnliche empor und gewinnt durch die freie Unterordnung unter das Gesetz Ewigkeitswert. Inmitten einer Welt, die unfrei und bewußtlos dem Mechanismus gehorcht, inmitten einer Welt organischer Wesen, die, Sklaven ihrer Triebe und Begierden, an das Gesetz der Selbsterhaltung gebunden sind, steht der Mensch als Gesetzgeber und Herrscher da: den Dingen drückt er das Siegel seiner Freiheit

auf, und in Rechtsordnung, Staat und Kirche schafft er sich Normen und Formen sittlicher Gemeinschaft. So begründet und erbaut er in den Schranken der Sinnenwelt eine übersinnliche Ordnung und verwirklicht im Fortschritt seiner Geschichte auf Erden das Gottesreich. Aber neben dieser philosophischen Gesinnung, die den Menschen auf ein so hohes Postament stellt, macht eine andere sich geltend, die von großer Bescheidenheit zeugt. Während dort das Schwergewicht auf die metaphysische Seite des Menschen gelegt wird, fällt es hier auf die physische, die der metaphysischen feindlich gegenübertritt, sobald sie ethisch betrachtet wird. Es gibt in uns ein radikales Böses, das sich gegen die Herrschaft des moralischen Gesetzes auflehnt und in ihm den unbequemen Tyrannen erblickt, dem es sich gerne entziehen möchte. Kant glaubt nicht, daß der Zustand des Streits einer bösen und einer guten Natur je im einzelnen Menschen oder auch in der Geschichte der Menschheit ein Ende nehmen könne. Deshalb spaltet sich unser Wesen für alle Zeit in einen Knecht und einen Herrn. Den zur Willensmaxime erhobenen Neigungen gegenüber wird das moralische Gesetz zum unerbittlich strafenden Richter. Wir sind nicht dazu geboren, um in irgendeinem Zustande der Seele dauernd Ruhe und Frieden zu gewinnen; vielmehr lebt das Sollen in uns als ein ewiger Stachel zum Guten, leben die Neigungen in uns als eine ewige Verführung zum Bösen.

Kants Philosophie will daher nicht wie die spätere Fichtesche eine Anweisung zum seligen Leben geben, in dessen Besitz wir niemals zu gelangen vermögen. Der Mensch ist ewig unvollendet, ewig ein Werdender und in sich Gespal-

tener. Die Vergottung der Seele, von der die Mystiker reden, ist für Kant eine Ausgeburt leerer Schwärmerei, die uns eine Fähigkeit vortäuscht, die wir nicht haben. Es gibt keinen vertraulichen Umgang mit Gott, dessen sich der „Himmelsgünstling" rühmt (VI. 201). Wie die Behauptung eines angemaßten metaphysischen Wissens gegen unsere sittliche Bestimmung verstößt, so auch die Behauptung mystischer Gewißheit, mystischen Einsseins mit Gott. Wir sind aus dem Paradiese vertrieben, und nur strenge Pflichterfüllung kann uns den Weg zum himmlischen Ziele weisen. Deshalb steht der Kantische Gott in furchtbarer Majestät, in unnahbarer Ferne uns gegenüber. Seine Liebe kann nicht genossen, sie kann nur durch den oft unbegreiflich schwer geprüften Gottesdienst sittlichen Lebenswandels angestrebt werden. In die ethisch religiöse Weltanschauung Kants paßt sich die Vorstellung des rächenden und gerechten Gottes eher ein als die des verzeihenden und erlösenden. Sie verhüllt und mildert nicht die Tatsache, daß in der Welt Gottes das Böse existiert, daß in ihr auch dem Guten kein Schmerz erspart bleibt. Deshalb bleibt unser Dasein und das Dasein Gottes für sie ein undurchdringliches Geheimnis.

Der ethische Dualismus vereint so in sich Optimismus und Pessimismus. Vielleicht würde Kant nicht leugnen, daß die Summe der Uebel dieser Welt die Summe ihrer Freuden übertrifft, aber er würde daraus nicht auf die Sinnlosigkeit alles Wollens schließen, sondern nur auf die rigorose Strenge, ja Härte, mit der wir angetrieben werden, dem Sittengesetze zu folgen. Dagegen lehrt Kant den sittlichen Optimismus, der uns an den endlichen Sieg des

Guten glauben läßt, wenn auch dies Ende in der Unendlichkeit und also im Unbegreiflichen liegt, weshalb wir nie an uns oder an der Welt verzweifeln, uns aber auch nie für vollendet halten dürfen. So läßt Kant den Menschen in der Mitte schweben zwischen Wissen und Nicht-Wissen, zwischen gut und böse, zwischen Gott und Teufel — nicht als ein Zwitterding, in dem die Extreme sich zu einer trüben Mitte abschwächen, sondern als ein Doppelwesen, das an beiden Extremen teil hat, ihre ganze Gegensätzlichkeit in sich erlebt und auf ihrem Grunde sein Leben und seine Lebensanschauung aufbauen muß.

III.

Der ethische Subjektivismus.

Voluntarismus und Dualismus der ethischen Weltanschauung Kants bedingen zugleich ihren Subjektivismus, dessen Charakter daher ebensosehr wie der jener Grundlagen der Kantischen Weltanschauung ein durchaus ethischer ist. Durch sein sittliches Wollen dringt der Mensch zum Uebersinnlichen. Die praktische Vernunft ist es, die in dem Inhalt des Glaubens, den sie postuliert, den Weg weist zu dem jenseits des Subjekts gelegenen Gebiete. Dies Gebiet vermag somit nur subjektivistisch, d. h. nur ethisch zum Gegenstande philosophischer Betrachtung gemacht zu werden.

Mit diesem ganz eindeutigen und einfachen Begriffe eines ethischen Subjektes verschränkt sich aber ein zweiter Begriff, der eines erkenntnistheoretischen Subjektes, und es ist notwendig, diese beiden Begriffe auf ihre Stellung zueinander zu prüfen, um zu verstehen, in welchem von beiden Begriffen der Subjektivismus der Weltanschauung wurzelt, welcher von ihnen daher den ganzen Bau der Kantischen Philosophie beherrscht. Nach allem, was ich bisher von dem Geiste dieser Philosophie gesagt habe, wird man nichts anderes erwarten, als daß der erkenntnistheoretische Subjektivismus

dem ethischen durchaus untergeordnet ist. So verhält es sich auch in der Tat.

Wenn Sittlichkeit möglich sein soll, so muß die Dualität von Natur und Freiheit die Grenze für das Wissen sein. Die Freiheit als eine praktisch erstrebbare darf nicht eine theoretisch (naturwissenschaftlich) erkennbare Eigenschaft des Subjektes sein [1]. So gingen wir denn auch im Anfange von der Kantischen Doppelwertung der Naturwissenschaft und des sittlichen Lebens aus. Wir sehen jetzt, wie diese Doppelwertung im Ganzen der Kantischen Weltanschauung begründet ist. Die Natur ist das Korrelat zur Sittlichkeit, ihre Erkennbarkeit das Korrelat zur Erstrebbarkeit der Freiheit. Daß die Erkennbarkeit der Welt, daß die erkennbare Welt Grenzen habe, das verlangt das Sittengesetz, die Freiheit. Der Begriff der Natur als eines eingeschränkten, in sich abgegrenzten Gebietes wird somit durch den voluntaristisch-dualistisch-subjektivistischen Geist der Kantischen Weltanschauung, sie wird durch deren ethische Gesinnung gefordert. Hätte der sittliche Wille oder die reine praktische Vernunft nicht den Primat in der Kantischen Philosophie, so wäre nicht einzusehen, warum die Natur als Gegenstand des Erkennens nicht auch den Willen und seine Sphäre in sich bergen sollte, warum die Natur mit anderen Worten nicht zur Welt sich sollte ausdehnen dürfen. Aus dem Wesen des Weltganzen muß sich auch die Freiheit begreifen lassen; aber die Freiheit ist und soll sein ein theoretisch Unbegreifliches; um ihretwillen kann das Objekt des Wirklichkeitserkennens daher

1) Vom ethischen Erkennen und seinem Verhältnis zum naturwissenschaftlichen wird erst später die Rede sein. S. 76 ff.

nicht die Welt, sondern nur die Natur, ein Ausschnitt aus der Welt sein, dessen nähere Bestimmtheit festzustellen die Sache des theoretischen Teiles der Philosophie, die Sache der Erkenntnistheorie ist. Die Natur — so kann ich das Gesagte jetzt zusammenfassen — ist für Kant Natur, d. h. ein erkenntnistheoretisch bestimmter Ausschnitt aus dem Weltganzen um der Freiheit, um des Subjektes willen. Die Freiheit oder das Subjekt ist der letzte Grund für die Enge und Begrenztheit der Natur. Die Natur wird also von hier aus gesehen nicht zu einem subjektiven Gebilde, weil der erkennende Mensch seine subjektiven Erkenntnisformen in sie hineinträgt, sondern weil sie Natur nur sein kann im Gegensatze zur Freiheit des Subjekts, weil die Freiheit des wollenden Subjekts es ist, die den Begriff von der Natur als ihres Korrelats bedingt. Die Begrenztheit der Natur ist eine Folge der Freiheit des Subjekts und insofern eine Forderung des sittlichen Wollens; die Natur ist, wie Fichte, diesen Gedanken auf seine Spitze treibend, gesagt hat, lediglich das Material der Pflicht. Gewiß ist diese Wendung nicht dem Kantischen Gedanken entsprechend, weil Kant sich hütet, die wesentlichen Eigentümlichkeiten der Natur, ihre logischen Forderungen auf Grund des Gedankens, daß die Natur nur das Korrelat der Freiheit sei, zu deduzieren. Ein solches Deduzieren hätte ja zur Voraussetzung, daß eine erkenntnistheoretische Verbindung zwischen Natur und Freiheit hergestellt, d. h. die Freiheit als ein Erkenntnisobjekt im Sinne der Erkenntnistheorie gedacht werden könnte. Das aber weist Kant gerade zurück. Nur die allgemeine Tatsache einer Natur überhaupt, die dem sittlichen Wollen den

Stoff hergibt für seine Betätigung, läßt sich dem Geiste der Kantischen Philosophie nach aus dem Wesen der Freiheit oder des Sittengesetzes erschließen. Daraus folgt allerdings weiter, daß die Formen der Natur, wenn auch nicht deduzierbar aus der Freiheit, so doch bedingt durch die Abgrenzung gegen sie seien, daß sie subjektsbedingt seien, wie der ganze Gegensatz von Natur und Freiheit subjektsbedingt ist.

Man sieht für gewöhnlich den Kern des Kantischen Subjektivismus in seiner Lehre von der Subjektivität der Anschauungs- und Denkformen; da wir die Welt — so sagt man — nur mit Hilfe der subjektiven Anschauungs- und Denkformen erkennen können, so subjektiviert alle Erkenntnis die Welt, daher ergreift sie die Welt nicht, wie sie an sich ist, unabhängig vom erkennenden Subjekt, sondern nur so, wie sie uns erscheint, wie wir sie vorstellen. Die Strahlen der Welt brechen sich gleichsam in dem Medium der Subjektivität. Man glaubt dann dem Kantischen Gedanken gerecht werden zu können, wenn man sich diese Lehre durch das sogenannte Gesetz von der spezifischen Energie der Sinnesqualitäten zu verdeutlichen sucht, danach die Welt, die wir sehen, hören, schmecken, riechen und tasten, erst durch die spezifischen Eigentümlichkeiten unserer Sinnesorgane zustande kommt, während sie an sich weder hell noch dunkel, weder laut noch leise sei usw. In Wahrheit hat Kants Subjektivismus mit der Lehre von der spezifischen Energie der Sinnesqualitäten nicht das geringste zu tun. Selbst wenn man allein die Erkenntnistheorie in Betracht zieht und ganz von der grundsätzlichen Unterordnung des erkenntnistheoretischen unter den ethischen Subjektivismus absieht, so er-

reicht jene Lehre noch immer nicht das Niveau des Kantischen Gedankens. Die Analogie zwischen der psychophysischen Subjektivität der Sinnesqualitäten und der erkenntnistheoretischen Subjektivität etwa von Raum und Zeit fällt dahin, sobald man einmal eingesehen hat, daß einerseits die Lehre von der spezifischen Energie der Sinnesqualitäten gerade die objektive Geltung von Raum und Zeit voraussetzt, andererseits aber dasjenige Subjekt, welches als Träger von Raum und Zeit verstanden wird, nicht mehr selbst raumzeitlich, d. h. nicht mehr psychophysisch gedacht werden darf. Indessen kommt es hier nicht darauf an, jene primitive Verwechslung zwischen dem Kantischen und dem sogenannten physiologischen oder psychologischen Idealismus zurückzuweisen, sondern darauf, die Verknüpfung des richtig erfaßten erkenntnistheoretischen Subjektivismus mit dem ethischen zu durchleuchten. Wir wollen einsehen lernen, daß es die ethische Weltanschauung ist, welche den Subjektivismus der Erkenntnistheorie nach sich zieht, und daß nur durch sie diese Lehre ihre tiefste Deutung erfahren kann.

Kant lehrt in seiner Erkenntnistheorie, Raum und Zeit sowie die allgemeinen raumzeitlichen Verknüpfungsformen der Natur wie Dinghaftigkeit, Ursächlichkeit u. a. sind nicht Formen der Dinge an sich, sondern subjektive Voraussetzungen des Erkennens; die Natur der Naturwissenschaft ist daher nicht die Welt, wenn ich darunter das An-sich-seiende, die Wirklichkeit im metaphysischen Sinne, verstehe, sondern sie ist bedingt durch jene subjektiven Formen. Nur diese Bedingtheit ermöglicht wissenschaftliche Erfahrung von der Natur, nur sie erklärt, wie Natur (d. h. das Objektive) erkannt

(d. h. subjektiv) werden kann. Die Natur liegt nicht jenseits des erkennenden Subjekts, sie „transzendiert“ (übersteigt) es nicht, sie ist keine transzendente Wirklichkeit; das Subjekt steht der Natur nicht fremd gegenüber, sondern trägt in sich selbst den formalen Grund der Natur, die Natur ist ihm immanent. Kant läßt also das Erkenntnisobjekt abhängig sein vom erkennenden Subjekt, die Natur empfängt den Charakter ihrer Gegenständlichkeit erst durch das Subjekt, da ihre Gegenständlichkeit gar nichts anderes ist als Erkenntnisgegenständlichkeit. Jenseits des Subjekts, jenseits des Erkennens gibt es keine Gegenständlichkeit, kein Objekt des Erkennens, keine Natur. Subjekt und Objekt sind unlöslich aneinander gekettet. Wenn die Erkenntnistheorie daher von einer Subjektivität des Naturerkennens spricht, so kann und will sie damit nicht dieses Erkennen in einen Gegensatz bringen zu irgendeinem möglichen (dem Subjekt verschlossenen) objektiven Naturerkennen. Vielmehr beruht nach ihr gerade die Möglichkeit des *objektiven* Naturerkennens auf seiner *Subjektivität*, so wie die *Objektivität* der Natur selbst auf der *Subjektivität* ihres formalen Grundes beruht. Daraus können wir schon entnehmen, daß der erkenntnistheoretische Subjektivismus Kants nicht im Gegensatze zu einem möglichen erkenntnistheoretischen Objektivismus steht, da er vielmehr den Sinn der Objektivität überhaupt erst feststellt. Er spricht also nicht von einer *Subjektivierung* des Erkenntnisgegenstandes, durch die dieser aus einer subjektstranszendenten Ferne erst in die Sphäre des Subjekts gezogen und im Sinne der subjektiven „Organisation“ umgestaltet würde. Der Gegenstand ist in keiner Weise außerhalb jener Sphäre, weil

er in keiner Weise außerhalb der subjektiven Erkenntnisformen ist. Die Natur wird nicht subjektivistisch, sondern objektiv erkannt. Diese Objektivität will Kant durch seine Lehre von der Subjektivität des Naturerkennens klären und begründen. Die Natur ist der objektiv erkennbare Ausschnitt aus der Welt, sie ist daher an sich, oder sofern sie objektiv ist, auch subjektiv, und ebenso ist das Naturerkennen, weil objektiv auch subjektiv, weil subjektiv auch objektiv. Da die Natur aber wie das Naturerkennen objektiv und subjektiv zugleich ist, so ist die Idee eines nicht-subjektiven Naturerkennens sinnlos, so sinnlos wie die Idee einer nicht-subjektiven Natur. Eine nicht-subjektive Natur wäre ein Gegenstand, der kein Gegenstand objektiven Erkennens werden könnte, also nicht Natur. Ein nicht-subjektives Naturerkennen wäre ein Erkennen, das kein Objekt sich gegenüber hätte, also kein Naturerkennen. Bemerken wir, daß hiernach nicht-subjektiv nicht soviel ist wie objektiv, sondern einen problematischen Begriff bezeichnet. Ob es einen solchen nicht-subjektiven „Gegenstand", ob es ein solches nicht-subjektives (absolutes) Erkennen überhaupt geben könne, und welcher Sinn mit diesen Ausdrücken zu verbinden wäre, danach frage ich hier noch nicht. Im Rahmen der Erkenntnistheorie kann es weder einen solchen Gegenstand noch ein solches Erkennen geben.

So sehen wir, daß der erkenntnistheoretische Subjektivismus, der die Subjektivität des Naturerkennens behauptet, dieses Erkennen nicht einschränkt. Kants erkenntnistheoretische Lehre von der Eingeschränktheit des Naturerkennens kann daran nichts ändern. Diese Einge-

schränktheit hat mit dem Begriffe der erkenntnistheoretischen Subjektivität, soweit er bisher entwickelt wurde, gar nichts zu tun; und ebensowenig kann der Gegenstand, der dieser Lehre zur Folge nur eingeschränkt erkannt wird, als Natur bestimmt werden; er ist überhaupt einer rein erkenntnistheoretischen Formulierung nicht zugänglich. Die Subjektivität im Sinne der einschränkenden kann nicht die des naturerkennenden Subjektes sein, sofern es lediglich naturerkennendes Subjekt ist. Die Lehre von der Eingeschränktheit des Naturerkennens bedeutet nicht eine Lehre von der Einschränkung der Natur durch das Erkennen. Vielmehr wird die Natur selbst jener Lehre nach zum Gegenstand, nicht eines sie einschränkenden, sondern eines seiner logischen Verfassung nach eingeschränkten Erkennens; sie ist nur sie selbst, solange sie diesem eingeschränkten Erkennen gegenübersteht. Sie ist an sich d. h. objektiv eingeschränkt und wird daher durch das eingeschränkte Erkennen als Natur in ihrer Eingeschränktheit an sich d. h. wiederum objektiv erkannt. Soll der Ausdruck subjektivistisch daher — das ist das Resultat der bisherigen Darstellung — eine Verhaltungsweise oder Stellungnahme bezeichnen, durch die ein Gegenstand nicht so ergriffen wird, wie er an sich ist, sondern so, wie er für uns ist, und in diesem Sinne nicht objektiv, sondern subjektiv, so darf das Naturerkennen nach Kants erkenntnistheoretischer Ansicht nicht subjektivistisch genannt werden. Wäre es subjektivistisch in jenem Sinne, so würde Kant lehren, die Natur werde nicht so ergriffen, wie sie an sich ist, sondern so wie sie für uns ist. Daß Kants Erkenntnistheorie gerade das Gegenteil lehrt, habe ich ge-

zeigt. Das Naturerkennen ist nach Kants erkenntnistheoretischer Ansicht nicht subjektivistisch, sondern subjektiv. Mit seiner Subjektivität geht seine Objektivität aber Hand in Hand.

Wie gelangt denn nun aber die Erkenntnistheorie zu der Behauptung, die Natur sei nicht die an-sich-seiende d. h. die ganze Wirklichkeit, sie sei vielmehr ein durch das Subjekt bestimmter Ausschnitt aus ihr? Wie kommt die Erkenntnistheorie zu *dieser* Subjektivität der Natur, die sich so völlig von ihrer Objektivität unterscheidet? Darauf ist zu antworten: die Erkenntnistheorie *als* Erkenntnistheorie kann überhaupt nicht dazu gelangen, das Verhältnis der Natur zur an-sich-seienden Wirklichkeit im Sinne eines Subjektivismus zu bestimmen: aus dem einfachen Grunde, weil diese Wirklichkeit niemals ein Objekt des Erkennens (im Sinne der Erkenntnistheorie) werden kann. Denn zu ihr gehört als dem Weltganzen auch das Reich der Freiheit, das aus ethischen Gründen der Natur entgegengesetzt werden muß, also nicht ein Teil von ihr sein, noch wie sie durch dieselben subjektiv-objektiven Formen bestimmt gedacht werden darf. Daher kann der Gegensatz von Natur und Welt (= Ding an sich) zu keiner erkenntnistheoretischen Aufhellung gelangen. Nur die rein logische Unzulänglichkeit und Eingeschränktheit des Naturerkennens unterliegt dem kritischen Urteile der theoretischen Philosophie, die sich zugleich durch diese Kritik begrenzt.

Innerhalb der Erkenntnistheorie hat ein Objekt oder ein An-Sich, welches nicht zugleich Objekt für uns, für das erkennende Subjekt wäre, gar keine Stelle und kann gar nicht begriffen werden. Der erkenntnistheoretische Sub-

jektivismus ist kein einschränkender, er ist nicht Subjektivismus in jenem emphatischen Sinne, der zwischen dem An-Sich und dem Für-Uns eine trennende Mauer aufrichtet. Er verbindet vielmehr Objekt und Subjekt so eng, daß man geradezu von einer partiellen Identität sprechen kann. Im Objekt zeigt er ein subjektives Moment auf (die Gegenständlichkeit), im Subjekt ein objektives (das Erkennen). Daher darf Kant sagen: die Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung der Gegenstände sind z u g l e i c h die Bedingungen für die Möglichkeit der Gegenstände selbst. Hier hebt er jene partielle Identität ausdrücklich hervor. Die Erkenntnistheorie läßt ein anderes Subjekt-Objekt-Verhältnis nicht zu. Daher kann sie nicht hinreichen, die Scheidung von Natur und Welt subjektivistisch zu begründen und verständlich zu machen. Bleibe ich bei Kants Theorie des Erkennens stehen, so gelange ich nie zu einem An-Sich, das nicht mehr für uns wäre, zu einem Objekt, das nicht subjektiv zu werden vermag. Und ebensowenig gelange ich zu einem Subjekt, das durch eine unübersteigliche Mauer von einem transzendenten, an-sich-seienden Objekte getrennt wäre.

Wenn ich aber denjenigen Teil der Kantischen Erkenntnistheorie mit in Betracht ziehe, der den Beweis führt, daß das Naturerkennen gewisse sich ihm aufdrängende Probleme nicht widerspruchslos zu lösen vermag, daß es daher auch im erkenntnistheoretischen Sinne eingeschränkt sein müsse, so ergibt sich daraus noch keineswegs, in welchem Sinne diese Einschränkung zu nehmen sei. Sie darf nicht etwa einseitig auf Rechnung des erkennenden Subjekts geschrieben werden, da dieses innerhalb der Erkenntnistheorie zu eng mit dem Er-

kenntnisobjekte verknüpft ist, als daß es allein für ein das Verhältnis beider betreffendes Schicksal verantwortlich gemacht werden dürfte. Ist das Naturerkennen eingeschränkt, so auch die Natur, ist es das Subjekt, so auch das Objekt. Und umgekehrt: ist die Natur, das Objekt, eingeschränkt, so ist es auch das Naturerkennen, das Subjekt. Folglich kann die Schuld an der Eingeschränktheit des Objekts nicht das Subjekt im Gegensatz zum Objekt, sie kann allein das Verhältnis beider treffen. Jene Probleme, die das Naturerkennen nicht mehr aufzulösen vermag, drängen in Wahrheit über Natur und Naturerkennen, über Objekt und Subjekt der Erkenntnistheorie hinaus. Daher läßt sich auch aus der Dialektik — so heißt jener Teil der Kantischen Erkenntnistheorie, der die Eingeschränktheit des Naturerkennens beweist — in keiner Hinsicht auf einen *einschränkenden erkenntnistheoretischen Subjektivismus* schließen. Das rein erkennende Subjekt nimmt als solches nicht einschränkend Stellung. Wenn man dagegen einwenden wollte, es könne doch aber nur das *Subjekt* sein, von dem die Einschränkung ausgehe, nicht das zu erkennende *Objekt*, da das Objekt nur durch das Erkennen eine Einschränkung erfahren könne, an sich aber, d. h. vor aller Erkenntnis unbeschränkt gedacht werden müsse, so würde man damit stillschweigend ein Subjekt-Objekt-Verhältnis zugrunde legen, das ganz anders geartet ist als das durch Kants Erkenntnistheorie bestimmte. Man denkt dann an ein das Subjekt transzendierendes Objekt, an ein das Objekt transzendierendes Subjekt — ohne sich Rechenschaft über die Möglichkeit und den Sinn eines solchen Verhältnisses zu

geben, ohne sich bewußt zu sein, damit einen Erkenntnisbegriff einzuführen, der dem Kantischen widerspricht, einen Erkenntnisbegriff, der zwar bis Kant in der Philosophie alleinherrschend war, durch Kant aber überwunden worden ist. Nur wenn wir diesen Fehler begehen, können wir glauben, der einschränkende Subjektivismus springe unmittelbar aus Kants erkenntnistheoretischer Lehre von der Eingeschränktheit des Naturerkennens heraus. Wenn wir dagegen diesen Fehler vermeiden, so sehen wir ein, daß der Boden der Erkenntnistheorie überhaupt einen einschränkenden S u b j e k t i v i s m u s aus sich heraus nicht zu erzeugen vermag. Auf ihm kann nur der Beweis geführt werden, daß in den Begriffen des Objekts und des Subjekts der Anlaß liegt über ihren Gesichtskreis hinauszugehen und Begriffe von weiterem Umfange zu suchen. In seiner Dialektik zeigt Kant, daß der Verstand notwendig für alles Bedingte, was Erfahrung ihm gibt, ein Unbedingtes verlangt, das selbst nicht mehr erfahrbar und daher weder Ding noch Wirkung sein kann. Der Verstand gerät in Widersprüche hinein, wenn er sein Objekt, die Natur, als ein abgeschlossenes Ganzes behandelt, und doch verlangt das Objekt vom Verstande, daß er es zu einer Totalität zusammenfasse, verlangt der Verstand vom Objekte, daß es sich zu einer Totalität zusammenfassen lasse. Das logische Bedürfnis in der Reihe der Gründe aufwärts zu steigen bis zu einem absoluten Grunde kann durch den Verstand, der nur an der Hand der Erfahrung, an einem Material sich betätigen kann, nie erfüllt werden. Deshalb ist das Naturerkennen logisch eingeschränkt — aber nicht in höhe-

rem Maße durch das Unvermögen des Subjekts, sofern es Verstand ist, als durch die Unzulänglichkeit des Objekts, sofern es Natur ist. Die erkenntnistheoretische Eingeschränktheit bezieht sich gleichmäßig auf Subjekt und Objekt. Es liegt ebensosehr im Begriffe des Objekts, unabgeschlossen, bedingt, endlich zu sein, als es im Begriffe des Subjekts liegt, nicht abschließen, nicht zum Unbedingten, Unendlichen gelangen zu können. Wenn der Verstand zum Unbedingten gelangen könnte, so würde nicht nur er seine Eingeschränktheit abgestreift haben, sondern auch das Objekt die seinige. Er würde nicht etwa erst jetzt sein Objekt uneingeschränkt erkennen, sondern er würde ein uneingeschränktes Objekt uneingeschränkt erkennen — also nicht mehr das seinige, nicht mehr das erkenntnistheoretisch bestimmte, wie er selbst nicht mehr Verstand, nicht mehr erkenntnistheoretisch bestimmtes Subjekt wäre.

Wir können uns die Idee eines solchen uneingeschränkten Erkennens am besten deutlich machen, wenn wir uns erinnern, daß zwischen Objekt und Subjekt bei Kant eine partielle Identität besteht. Auf dieser nur partiellen Identität beruht die erkenntnistheoretische Eingeschränktheit beider. Wäre im Objekt außer dem formalen Faktor (der Bedingung seiner Möglichkeit) auch der andere materiale, durch Erfahrung vermittelte Faktor subjektiven Ursprungs, subjektiven Wesens, so würde das Objekt aufhören, dem Subjekt „gegenüber“ zu stehen, Objekt zu sein. Der Verstand hätte dann nicht nötig, das Unbedingte zu suchen, er besäße es „in sich selbst“, er wäre uneingeschränkt; und ebenso wäre das Bedingte, Endliche, da es im Verstande beschlossen läge, nicht

mehr durch seine Bedingtheit und Endlichkeit eingeschränkt, sondern im Verstande selbst fände es seinen unbedingten Abschluß, seinen absoluten Grund. Ein solcher Verstand wäre Subjekt und Objekt zugleich, beides in uneingeschränktem Maße. Inwieweit sich eine solche Aufhebung der Differenz zwischen Subjekt und Objekt nach Kant sinnvoll denken läßt, werden wir nachher besprechen. Hier kam es nur darauf an, die völlige Gleichwertigkeit beider hinsichtlich ihrer rein erkenntnistheoretischen Eingeschränktheit aufzuzeigen.

Inwiefern besteht nun aber die Meinung, Kants Erkenntnistheorie schränke das Erkennen subjektivistisch ein, dennoch zu Recht? Darauf antworte ich: insofern die Erkenntnistheorie eingegliedert wird in das Ganze der Kantischen Philosophie, insofern sie als Teilstück der ethischen Weltanschauung betrachtet wird.

Jener Gegenstand, der durch das Subjekt nicht so ergriffen wird, wie er an sich ist, jenes Subjekt, welches von seinem Gegenstande abgetrennt ist — sie sind beide rein erkenntnistheoretisch nicht mehr bestimmbar. Vielmehr ist es der ethische Gegensatz des wollenden Subjekts und des gesollten Zweckes als des gewollten Gegenstandes, der an die Stelle jenes vorkantischen Erkenntnisbegriffes eines das Subjekt transzendierenden Objektes tritt und damit erst die Möglichkeit eines einschränkenden Subjektivismus begründet. Die Bereicherung und Erweiterung, die der Subjektbegriff überhaupt durch die Ethik erfährt, läßt uns erst den Subjektivismus der Kantischen Weltanschauung begreifen. Nicht das erkennende, sondern das sittlich wollende Subjekt

ist Subjekt in jenem emphatischen Sinne, der eine einschränkende Subjektivität, eine nicht-göttliche Menschlichkeit bezeichnet. Erst durch diese Erweiterung, durch diese ethische Erfassung des Subjekts wird der erkenntnistheoretische Begriff der Eingeschränktheit subjektivistisch deutbar, erst wenn die Einheit des erkennenden und des wollenden Subjekts zutage tritt, dringt in die Erkenntnistheorie von der Ethik her die emphatisch-subjektivistische Tönung ein. Ich habe früher gezeigt, inwiefern sittliches Wollen nur unvollkommenen Wesen eigentümlich sein kann. Alles Wollen setzt eine Spannung voraus zwischen Zielsetzung und Verwirklichung. Während diese Spannung bei relativen Zielen beseitigt werden kann, ist ihre Dauer beim absoluten Ziele selbst absolut. Solange sittliches Wollen existiert, solange existiert das Ziel dieses Wollens als ewiges Soll, dessen Inhalte freilich wechseln, das aber selbst unwandelbar das Wollen antreibt und niemals zur Ruhe kommen läßt. Während das Naturerkennen seines Gegenstandes habhaft wird und erst dort versagt, wo das Objekt des Erkennens aufhört, im erkenntnistheoretischen Sinne Objekt, d. h. Natur zu sein, wo Probleme auftauchen, die das erkenntnistheoretische Subjekt-Objekt-Verhältnis zu verrücken drohen, gehört es zum Wesen des sittlichen Wollens, niemals am Ende zu sein, seines Gegenstandes niemals habhaft zu werden. Der Gegenstand des Erkennens ist der durch das Erkennen erschaffene, nur in ihm bestehende Gegenstand, der des sittlichen Wollens ist der ewig entfliehende, niemals zu verwirklichende, immer bloß aufgegebene. In das Erkennen dringt erst durch die Beziehung auf das sittliche Wollen, das dann zum Er-

kennen-Wollen wird, der Gedanke der unbegrenzten Entwicklungsfähigkeit und damit die emphatische Subjektivität ein, wie erst durch sie aus dem reinen Begriffe des Erkennens der einer fortschreitenden Wissenschaft entspringt. Durch diese Verknüpfung des erkenntnistheoretischen mit dem ethischen Gesichtspunkte tritt an die Stelle jenes problematischen Gegenstandsbegriffs, der sich erkenntnistheoretisch als Objekt nicht mehr denken ließ, ohne den Kantischen Erkenntnisbegriff zu zerstören, der Gedanke der unvollendbaren Erkenntnisaufgabe. Er ist es, der die Kantische Erkenntnistheorie im emphatischen, d. h. eben im ethischen Sinne subjektivistisch macht. Der nicht mehr zu verwirklichende Gegenstand des Erkennens kann erkenntnistheoretisch nicht mehr als Gegenstand begriffen werden, er wird zum Gegenstande des Wollens, er wird voluntaristisch, nicht mehr intellektualistisch, ethisch, nicht mehr nur erkenntnistheoretisch erfaßt.

Erst jetzt wird es möglich, den Subjektivismus der Kantischen Weltanschauung in seiner ganzen Tiefe zu begreifen. Nicht daß wir irgendein Objekt nur subjektivierend erkennen können, sondern daß wir auch im Erkennen uns als sittlich wollende Wesen verhalten, das ist der Kern dieses Subjektivismus.

Die Erkenntnistheorie erhält so erst durch das Hineinspielen des ethischen Momentes die weltanschaulich-subjektivistische Tönung. Erst dadurch wird klar, daß das erkennende Subjekt eingeschränkt ist, sofern es Subjekt ist, daß die Eingeschränktheit seines Erkennens nur ein anderer Ausdruck ist für seine Subjektivität. Die Erkenntnistheorie ver-

mag für sich allein zu diesem Resultat nicht zu gelangen, weil für sie die Eingeschränktheit des Naturerkennens auf dem Verhältnisse von Objekt und Subjekt, Natur und Erkennen beruht und daher nicht dem Subjekt oder dem Erkennen allein zur Last gelegt werden kann. Die Natur, d. h. die Objekte des Naturerkennens werden uneingeschränkt durch das Subjekt erkannt, weil sie ihrem Wesen nach eingeschränkt sind. Sie werden in ihrer Eingeschränktheit uneingeschränkt erkannt, gerade so wie sie trotz der Subjektivität oder vielmehr auf Grund der Subjektivität des Naturerkennens objektiv erkannt werden, weil sie im Grunde selber subjektiv sind. Daß aber die Eingeschränktheit dieses erkenntnistheoretischen Subjekt-Objektverhältnisses auf dem Wesen des *Subjekts* beruht, das erweist Kant erst, indem er dieses Wesen als sittliches Wollen enthüllt. Die logische Eingeschränktheit des Naturerkennens ist relativ aufhebbar nur durch den Gedanken seiner ewigen Unabschließbarkeit und Entwicklungsfähigkeit in der fortschreitenden Natur*wissenschaft*, also durch den Gedanken, daß ein uneingeschränktes Objekt nur Ziel des zugleich *wollenden* Subjektes, nicht mehr aber Objekt des nur erkennenden sein kann. In dem ethischen Verhältnisse des objektiven Ziels und des subjektiven Wollens ist die subjektivistische Eingeschränktheit enthalten. Da aber das wollende und das erkennende Subjekt eine Einheit bilden und in dieser Einheit ein und dasselbe Subjekt sind, so ist es erst jetzt möglich und notwendig, auch das erkennende Subjekt als ein subjektivistisch eingeschränktes und einschränkendes und folgerichtig auch die Natur nicht nur erkenntnistheoretisch-logisch, sondern subjektivistisch-ethisch einge-

schränkt zu denken, d. h. ihre Eingeschränktheit dem ethischen Subjekte zur Last zu legen. Das naturerkennende Subjekt ist nicht nur eingeschränkt, sondern auch einschränkend, weil es nicht nur erkennendes, sondern zugleich wollendes Subjekt ist und sein soll. Sein Objekt kann eben deshalb nur die Natur sein, d. h. ein Gebilde, dem man es sozusagen ansieht, daß sein geistiger Schöpfer nicht nur ein erkennendes, sondern zugleich ein sittliches wollendes Wesen, also nicht nur Schöpfer, sondern auch Geschöpf, nicht nur herrschender Intellekt, sondern auch gehorchender Wille ist. Erst jetzt wird verständlich, inwiefern wir von einer Subjektsbedingtheit der erkenntnistheoretischen Naturformen sprechen und damit eine Bedingtheit der Natur durch die Freiheit meinen konnten. Das ethische Subjekt ist es, welches in ein und demselben Sinne die Natur und das Naturerkennen einschränkt und so beide bedingt.

Wird nun die erkenntnistheoretische Objektivität der Natur und des Naturerkennens durch den so in sie eindringenden ethischen Subjektivismus vermindert oder in ihrem Werte herabgedrückt? Wenn ich früher gesagt habe, daß Kants erkenntnistheoretischer Subjektivismus in keinem möglichen Gegensatze stehe zu einem erkenntnistheoretischen Objektivismus, da Kant die Objektivität durch die Subjektivität begründet, so muß dieser Satz jetzt eine Einschränkung erfahren, sobald nämlich der erkenntnistheoretische Subjektivismus durch den ethischen unterbaut und ausgelegt wird. Ließe sich nicht vielleicht ein erkenntnistheoretischer Subjektivismus denken, der einer solchen Unterbauung und Auslegung nicht bedarf, und steht, mit einem solchen hypothe-

tischen Subjektivismus verglichen, nicht der der Kantischen Erkenntnistheorie doch in einem gewissen Gegensatze zu einem möglichen erkenntnistheoretischen Objektivismus, der erst mit jenem hypothetischen, metaethischen Subjektivismus identisch wäre? Mit anderen Worten: ließe sich nicht ein Erkennen denken, welches nicht durch ein Wollen begrenzt und eingeschränkt würde, sondern souverän über seinen Gegenstand herrschte und ihn vollkommen bezwänge, ein Intellekt, der nur Schöpfer, nicht aber Geschöpf wäre? Kant hat in der Tat die Idee eines solchen Erkennens, eines solchen Intellekts erwogen und ausgedacht. Wie kann diese Idee entstehen? Wir wissen, daß Subjekt und Objekt, Natur und Erkennen von Kant in einem bestimmten Punkte identisch gesetzt werden, daß diese partielle Identität der Grundpfeiler der ganzen Erkenntnistheorie ist. Ganz können Subjekt und Objekt nicht zur Deckung gebracht werden, eben darauf beruht, wie wir sahen, die erkenntnistheoretische Eingeschränktheit beider. Aus der Eingeschränktheit entsteht für das Subjekt die Aufgabe, sein Erkennen über das mit ihm nur partiell identische, niemals ganz in Erkenntnis auflösbare und insofern erkenntnismäßig eingeschränkte Objekt oder, was dasselbe sagt, über die Natur hinauszuführen. Die erkenntnistheoretische Eingeschränktheit findet ihren Ausdruck, ihre Interpretation in der Möglichkeit einer ethischen Unterbauung. Nehmen wir diese Möglichkeit fort, so heben wir in Gedanken die Eingeschränktheit auf. Ein Subjekt, welches sich keine Erkenntnisaufgabe mehr auszustecken weiß, hört eben damit nicht nur auf, ein erkennen wollendes, sondern auch ein eingeschränkt

erkennendes Subjekt zu sein. Und umgekehrt kann nur ein Subjekt, das alle Einschränkung überwunden hat, sein Erkenntnisziel völlig erreicht und damit seine ethische Subjektivität abgestreift haben. Daraus folgt nun weiter, daß nur derjenige erkenntnistheoretische Subjektivismus nicht mehr der ethischen Unterbauung bedarf, der die Annahme macht, daß die partielle Identität von Subjekt und Objekt in eine totale sich umwandeln lasse, Objekt und Subjekt im Erkenntnisakte gänzlich verschmelzen können. Nur dann hört das Objekt auf, etwas anderes zu sein als Erkenntnis, nur dann das Subjekt, etwas anderes als erkennendes Subjekt. Nur dann verschwindet aus dem Erkennen mit der Eingeschränktheit das Wollen und mit dem Wollen die Eingeschränktheit. Nur dann kann der erkenntnistheoretische Subjektivismus in keinem möglichen Sinne mehr einem erkenntnistheoretischen Objektivismus entgegengesetzt werden, weil beide mit der totalen Identität von Subjekt und Objekt gleichfalls total identisch werden.

Man kann diesen Begriff eines erkenntnistheoretischen Subjektivismus einen Grenzbegriff nennen. Kant selbst braucht in diesem Sinne den Terminus Idee. Der Grenzfall besitzt die Eigentümlichkeit, daß für ihn nicht mehr zutrifft, was diesseits seiner gilt, und daß er dennoch nur von diesem Diesseits her, eben als dessen Grenze, charakterisiert werden kann. So sind die mathematischen Grenzzahlen Null und Unendlich Zahlen, mit denen sich nicht in der gleichen Weise operieren läßt, wie mit den innerhalb ihrer Grenzen gelegenen Zahlen; insofern sind sie selbst keine Zahlen mehr. Dennoch lassen sie sich nur als Zahlen charakterisie-

ren. Der erkenntnistheoretische Grenzfall, mit dem wir es hier zu tun haben, zeigt eine ähnliche Beschaffenheit. Er bezeichnet die maximale Grenze des Erkennens und ist nur insofern beschreibbar, und doch will er sich nicht mehr in das erkenntnistheoretische Begreifen hineinfügen. Dieses ruhte auf der partiellen Gegensätzlichkeit und partiellen Identität von Subjekt und Objekt. Verschwindet die Gegensätzlichkeit beider, wie sie in der totalen Identität allerdings verschwindet, so entgleitet dem Begreifen die Fähigkeit, hier noch von Erkennen zu reden. Sind Subjekt und Objekt nicht mehr geschieden, so verlieren beide Begriffe ihren Sinn. Wenn Erkennen heißt: das Objektive subjektiv machen, so hört dort, wo das Objektive und das Subjektive an sich identisch sind, alle Möglichkeit des Erkennens auf.

Das Erkennen ist also an den ethischen Subjektivismus gebunden, nur ein ethisch-subjektivistisch begriffenes Erkennen läßt sich *als* Erkennen denken. So tief dringt der ethische Subjektivismus in die Erkenntnistheorie ein. Folglich kann nur ein erkenntnismäßig eingeschränktes Objekt wie die Natur als Objekt des Erkennens, nur ein eingeschränkt erkennendes, zugleich wollendes Subjekt wie das naturerkennende als Subjekt des Erkennens gedacht werden.

Heißt das nun, es könne überhaupt keinen andern Erkenntnisgegenstand geben als allein die Natur? In gewissem Sinne ist das wirklich Kants Meinung. Wenn Kant von objektivem Erkennen, von theoretischem Vernunftvermögen usw. spricht, so beziehen sich solche Ausdrücke fast immer auf das Naturerkennen. Aber, gibt es nicht auch ein philosophisches Erkennen? Und wie sieht die Theorie dieses Er-

kennens aus? Kant hat über seine Philosophie wenig philosophiert; er hat sich damit begnügt, die objektiven Gebilde der Naturwissenschaft, des sittlichen Lebens, der Kunst, der Religion zu untersuchen, dagegen hat er die Philosophie selbst niemals für sich behandelt und keine Theorie ihres Erkennens gegeben. Manche Unklarheiten und Schwierigkeiten seiner Lehre beruhen auf diesem Mangel. Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, dies Dunkel völlig aufzuhellen, das würde uns zu sehr in selbständiges Philosophieren hinein verwickeln und von Kant abführen [1]. Nur einen Punkt möchte ich berühren, der jenes Problem streift. Ich muß zeigen, wie sich in die geschilderten Gedankengänge Kants Lehre vom Ding an sich hineinfügt.

1) Vgl. hierzu das tiefdringende Buch von Lask: Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. 1911.

IV.

Der ethische Phänomenalismus.

Ist nicht das Ding an sich jenes außerhalb der Grenzen des Erkennens liegende Objekt, das von uns nur subjektivistisch und eben deshalb nicht so ergriffen wird, wie es an sich ist? Jene transszendente Wirklichkeit, von der wir durch die unübersteigliche Mauer unserer Subjektivität abgetrennt sind? Schleicht sich nicht also mit ihm wiederum der vorkantische Erkenntnisbegriff in die Erkenntnistheorie ein, jener Begriff, der ein das Subjekt transszendierendes Objekt und ein das Objekt transszendierendes Subjekt setzt? Nach allem Gesagten werden wir in diesen Irrtum nicht mehr verfallen. Innerhalb der reinen Erkenntnistheorie hat ein solcher Erkenntnisbegriff keinen Sinn. An der Grenze des Erkennens aber wacht die Idee der totalen Identität von Subjekt und Objekt, jenseits dieser Grenze kann daher kein Objekt möglichen Erkennens mehr liegen. Kants Ding an sich weist vielmehr über die Erkenntnistheorie hinaus auf den ethischen Subjektivismus. In ihm allein hat es seine Heimat, aus ihm zieht es seine Kraft. Das unerkennbare, die Natur transszendierende Objekt erschließt sich uns als objektives Erkenntnisziel, dem nicht mehr das nur erkennende, sondern das zugleich wollende Subjekt korrespondiert. Da-

mit eröffnet sich ein neues Reich neben dem der Natur, das Reich der Freiheit, in dem der Wille sein Feld der Betätigung findet. Eine neue Objektivität macht sich hier geltend, die Objektivität des Wollens, der Pflicht. Obwohl diese ethische Objektivität aus einer scheinbar subjektivistischeren Quelle stammt als die Objektivität der Natur und des Naturerkennens, so besitzt sie doch gerade an der letzteren gemessen den höheren Wert. Denn sie allein vermag die Eingeschränktheit der reinen Erkenntnissphäre zu erweitern, dem Erkennen das Pathos des Fortschreitens zu geben. Sie allein begründet die theoretisch-praktische Objektivität der Wissenschaft. Obwohl der ethische Einschlag die Erkenntnistheorie im emphatischen Sinne subjektivistisch gestaltet, ist er es doch andererseits, der das erkennende Subjekt über seine Grenzen, über sich selber hinausführt. Die theoretische Objektivität überragt nur scheinbar die ethische. Zwar ist es wahr, daß im Ethischen dem Subjekt erst seine Unvollkommenheit fühlbar und seine Eingeschränktheit zur drückenden Last wird. Aber dieselbe Unvollkommenheit und Eingeschränktheit ist schon im Theoretischen vorhanden. Dagegen ist es der eigentümliche Ruhm des Ethischen, den Blick aus der Enge in die Weite zu geleiten und ihm die Perspektive der Unendlichkeit zu geben. Das Ding an sich zieht so das Naturerkennen zu sich hinan, indem es seinen Erkenntnistrieb allzeit ungestillt läßt. Die unendliche Zukunft ist das neue Objekt, ihr unerbittliches Gebot besitzt die neue Objektivität, die über alle Objektivität des schon Erkannten hinausliegt. Die letzte Wahrheit lockt aus der ewigen Ferne, die erkannte, die wir besitzen, ist immer von neuem nur die

vorletzte. Deshalb ist das durch das Naturerkennen aufgebaute Objekt immer nur Erscheinung. Es ist Erscheinung, weil es eingeschränkt ist. Und es ist eingeschränkt, weil es Raum lassen muß für die Sphäre der Freiheit, die niemals Objekt des Erkennens werden kann, weil sie Ziel des Strebens bleiben soll. Deshalb ist die Natur nur Erscheinung um der Freiheit willen, sowie sie um der Freiheit willen als Erkenntnisgebiet subjektivistisch eingeschränkt wurde. Sie ist Erscheinung — nicht weil das Subjekt unfähig ist, sie in ihrem an-sich-seienden Wesen zu erfassen, also nicht aus erkenntnistheoretischen Gründen, sondern weil das Subjekt die Fähigkeit besitzt und die Pflicht hat, über die Natur hinaus zu wollen, an der Natur, seinem Erkenntnisobjekte, seine Freiheit zu betätigen.

Die Natur, das Erkenntnisobjekt soll nur Erscheinung sein — das verlangt die ethische Gesinnung der Kantischen Weltanschauung. Schelling gibt einmal dieser Gesinnung treffenden Ausdruck: „Habt Ihr nie — nie auch nur dunkel — geahnt, daß nicht die Schwäche Eurer Vernunft, sondern die absolute Freiheit in Euch die intellektuelle Welt (d. h. die übersinnliche Welt) für jede objektive Macht unzugänglich macht, daß nicht die Eingeschränktheit Eures Wissens, sondern Eure uneingeschränkte Freiheit die Objekte des Erkennens in die Schranken bloßer Erscheinungen gewiesen hat?“ (S. W. I. 340.) Von der Natur kann es niemals eine andere Erkenntnis geben als eine fragmentarische, neue Probleme stellende, an sich selbst fragwürdige und eingeschränkte. Die Erkenntnis der Natur ist Erkenntnis der Erscheinung. Denn die Natur ist an sich nur Erscheinung, weil sie an sich nur für uns, nur das Gegenbild unseres Ver-

standes ist, der durch die Freiheit in uns begrenzt wird[1]).

Hier taucht nun mit aller Gewalt, die sie in sich birgt, jene Frage auf, die wir schon kennen: gilt von der Philosophie dasselbe, was von der Naturwissenschaft gilt? Ist auch ihre Wahrheit stets nur eine vorletzte? Auch ihr Pathos das des ewigen Fortschritts? Ist auch ihr Objekt immer nur Erscheinung? Bezieht sich der Phänomenalismus Kants mithin auf unsere gesamte Erkenntnis? Oder findet nicht vielmehr der ungestillte Trieb des Naturerkennens seine Befriedigung in der Philosophie, für die somit das Ding an sich nicht mehr in der Ferne der Zukunft schwebt, nicht mehr nur Ziel des Strebens, nur Sollen bleibt, sondern Erkenntnisobjekt wird? So dachte allerdings die Metaphysik vor

---

1) Daher kann die Erkenntnis der Natur niemals zur Erkenntnis der Dinge an sich führen. Wenn Cornelius in einem Aufsatz „Ueber die Erkenntnis der Dinge an sich" (Logos, Bd. I S. 361) zu dem Resultate gelangt, daß die Erkenntnis des Naturgesetzlichen in den Dingen identisch sei mit der Erkenntnis der Dinge an sich, so bringt er damit nur Kants Lehre von der Objektivität des Naturerkennens und der damit identischen Objektivität der Natur selbst zum Ausdruck. Dagegen bleibt er weit davon entfernt, über die Erkenntnis der Dinge an sich im Sinne Kants etwas bewiesen zu haben. Die Natur ist ihrer Wahrheit nach, d. h. an sich (κατ' ἀλήθειαν = an sich s. VI. 65 Anm.) durch die Naturwissenschaft erkennbar, aber die Natur an sich ist nicht identisch mit den Dingen an sich, oder was dasselbe besagt: Naturerkenntnis vermittelt nur vorletzte, aber keine letzte Wahrheit. „Wenn wir denn also sagen: die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, wie sie erscheinen, der Verstand aber, wie sie sind, so ist das letztere nicht in transszendentaler, sondern bloß empirischer Bedeutung zu nehmen, nämlich wie sie als Gegenstände der Erfahrung, im durchgängigen Zusammenhange der Erscheinung, müssen vorgestellt werden, und nicht nach dem, was sie außer der Beziehung auf mögliche Erfahrung und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenstände des reinen Verstandes sein mögen" (III. 213).

Kant. So denkt nicht mehr Kant selbst. Immerhin wird durch diese Frage ersichtlich, daß die Erkenntnistheorie, daß der Phänomenalismus, wie wir ihn bisher kennen gelernt haben, noch keine Antwort auf sie zu geben vermag; daß daher auch der vorkantische Erkenntnisbegriff noch immer nicht seine volle Klärung und Erneuerung im Bisherigen gefunden hat. Denn dieser Begriff bezog sich ja nicht nur auf das Naturerkennen im Kantischen Sinne, sondern zugleich auf das Erkennen der Metaphysik.

Es mag nun um die Erkenntnistheorie der Philosophie selbst stehen, wie es will, so viel ist doch sicher, daß sie die Ergebnisse der Theorie des Naturerkennens nicht aufzuheben vermag. Zwar bleibt diese letztere eingeschränkt auf ein eingeschränktes Erkennen. Aber sie entwickelt dennoch den Erkenntnisbegriff in seiner ganzen Ausdehnung. Die Dualität eines erkennenden Subjekts und eines zu erkennenden Objekts kann in keinem Erkennen fehlen, das beweist gerade der Gedanke des Grenzfalles, in dem diese Dualität und damit alle Erkenntnismöglichkeit schwindet. Von hier aus kommen wir daher auch zu keinem Verständnis eines vom Naturerkennen unterschiedenen Erkennens. Wir müssen uns vielmehr daran erinnern, daß der Begriff der Natur bei Kant gebunden ist an den Begriff des naturerkennenden Subjekts. Ist, wie es sich zeigte, die Natur Erscheinung, so steht das Subjekt zwar in inniger Beziehung zur Erscheinung, die nur für das Subjekt Erscheinung ist, aber es gehört nicht selbst zur Erscheinung, so wenig es zur Natur gehört. Daher geht schon die Erkenntnistheorie über die Erkenntnis der Erscheinung hinaus. Die Erkenntnistheorie

findet aber erst in der Ethik ihr Fundament. Der Begriff des Subjekts vertieft sich hier zu dem des sittlich wollenden Subjekts. Die in der Ethik sich vollendende Erkenntnistheorie versetzt das Subjekt ins Reich der Freiheit und drückt der Natur den Stempel der Erscheinung auf, die keine letzte, keine absolute Wahrheit hat.

Die Philosophie erhebt sich mithin in ihrer Erkenntnis über die Natur, insofern sie das erkenntnistheoretische Subjekt-Objektverhältnis als Verhältnis des praktisch freien Subjektes zu einer bloßen Erscheinungswelt bestimmt. Dürfen wir nun aber behaupten, daß die Erkenntnis, die Natur sei Erscheinung, uns über die Erkenntnis der Erscheinung, über das Naturerkennen hinaus zur Erkenntnis der Dinge an sich emporhebt? Daß Kant durch die Entdeckung des erkenntnistheoretischen Subjekt-Objektverhältnisses das „Wesen" der Erscheinung, das, was der Erscheinung gegenüber als „Wesen" zu bezeichnen ist, aufgefunden habe? Daß es seiner Philosophie somit gelänge, über den Phänomenalismus hinauszukommen, und das, was der Erscheinung an sich zugrunde liegt, ins Licht der Erkenntnis zu rücken? Dürfen wir behaupten, daß seine Ethik somit die Aufgabe löst, die alle vorkantische Metaphysik lösen wollte? Daß sie uns die uneingeschränkte Erkenntnis vermittle, die dem naturerkennenden Verstande als ewige Aufgabe ausgesteckt ist? In dieser Allgemeinheit gesagt würde die Behauptung dem Geiste der Kantischen Weltanschauung so durchaus widersprechen, daß wir von vornherein zögern würden, sie für richtig zu halten. Denn durch sie würde ja aufs neue ein — wenn auch ethisch gerichteter — Intellektualismus in das System eindringen

und seinen voluntaristischen Kern zerstören. Vielmehr werden wir uns dazu entschließen müssen, zwischen die vorletzte Wahrheit des Naturerkennens und die letzte Wahrheit, nach der es ewig vergebens strebt, noch eine zweite Art von vorletzter Wahrheit einzuschieben, die gewissermaßen die Mitte zwischen jenen beiden Extremen hält und daher geeignet ist, zwischen beiden zu vermitteln in dem Doppelsinne des Wortes, danach es einmal bedeutet, eine Bekanntschaft zwischen Unbekannten herzustellen und zweitens Streitende miteinander zu versöhnen. Denn die empirische Wissenschaft strebt, ohne es selbst zu wissen, als Wissenschaft zur letzten Wahrheit, als empirische Wissenschaft aber steht sie in unversöhnlichem Gegensatze zu jeder Metaphysik, die sich im Besitze der letzten Wahrheit wähnt. Kants Philosophie weist die Wissenschaft hin auf ihr Endziel und entthront die Metaphysik. Sie fühlt und weiß sich selbst als den mit der Empirie versöhnten Vollender der Wissenschaft und den Erben der Metaphysik, als den Verwalter der letzten Wahrheit, da es einen irdischen Inhaber nicht geben kann. Das Reich der Dinge an sich bleibt unbegriffen und unbegreiflich, obwohl die Philosophie es als das Reich der Freiheit begreift. Durch dieses Begreifen übernimmt sie jene Vermittlung zwischen den getrennten Reichen der Erscheinung und der Dinge an sich, der Natur und der letzten Wahrheit. Wir finden hier eine ähnliche Antinomie, wie wir sie früher bei Besprechung des ethischen Dualismus kennen gelernt haben. Der ethische Phänomenalismus deutet die Natur als Erscheinung, den sittlichen Willen, das Subjekt der Ethik als Ding an sich; zugleich legt er selbst aber gegen diese Deutung als eine voll-

gültige Erkenntnis des Dings an sich Protest ein. Denn erkennbar im letzten Sinne ist das Reich der Freiheit als das Reich der Dinge an sich gerade deshalb nicht, weil nur der sittliche Wille es aufzubauen, nicht aber der Verstand es zu seinem Gegenstande zu machen vermag. Um diesen Problematismus, in den die Kantische Weltanschauung ausmündet, zu verstehen, bedarf es noch einiger weiterer Ueberlegungen.

Zunächst ist die Unbegreiflichkeit des Dings an sich reinlich zu scheiden von der Eingeschränktheit des Naturerkennens, obwohl beide sich darin gleichen, daß sie eine nur partielle Erkenntnis zulassen. Während aber das Naturerkennen seines Gegenstandes habhaft zu werden vermag (wenn auch nur im allmählichen Fortschritte der Entdeckungen und Theorien), während seine prinzipielle Grenze zusammenfällt mit der Grenze der Natur selbst, ist der Gegenstand der Philosophie grenzenlos und fordert daher ein ebenso grenzenloses Erkennen. Der Gegenstand ist grenzenlos, d. h. er darf in keinerlei Sinn als ein eingeschränkter gedacht werden, es sei denn, daß er sich selber einschränkte: dann aber wäre er eben als einschränkender noch ohne alle Einschränkung. Gerade weil die Philosophie als Wissenschaft von den letzten Dingen nicht die Erscheinung, sondern das Wesen der Dinge, nicht ihr Für-uns-sein, sondern ihr An-sich-sein, nicht einen Ausschnitt aus der Welt, sondern die Welt in ihrer Totalität begreifen möchte, gerade deshalb sind in ihr Erkennen und Gegenstand so inkommensurabel: sie ergreift ihren Gegenstand nie, wie er an sich ist, ja schon indem sie von An-sich-sein spricht, von Wesen und Totalität, bewegt sie sich in Aus-

drücken, die nur einen bedingten Sinn haben, von dieser Bedingtheit abgelöst oder absolut betrachtet aber problematisch bleiben. Bedingt ist ihr Sinn, insofern er abhängig ist von dem Sinn der gegensätzlichen Begriffe. So ist das Wesen bestimmt durch die Erscheinung, das An-sich-sein durch das Für-uns-sein, die Totalität durch den Teil — wir können nur von der Erscheinung her zum Wesen, nur vom Teil her zum Ganzen streben. So enthüllt sich das Weltganze als ein Ziel, dem das Naturerkennen sich ins Unendliche annähern soll, das es aber niemals zu erreichen vermag. So ist unser Wesen das sittliche Ideal, das uns eine unlösbare Aufgabe stellt: unser Wille, nicht wie er ist, sondern wie er ewig sein soll. Der ethische Phänomenalismus läßt das Ding an sich, das Wesen im theoretisch letzten Sinne problematisch, weil er zu ihm eine ethische Stellung einnimmt; ihm sind Erscheinung und Wesen ethische Begriffe, die ihren Sinn verlieren, sobald ihnen die ethische Bedeutung genommen wird.

Zweifellos spielt bei Kant in die Ablehnung eines völligen Begreifens der Freiheit (er nennt sie ein unerforschliches Vermögen, er spricht von unserer Unfähigkeit zu erklären, wie Freiheit möglich sei z. B. IV. 458 f. VI. 170) der Gedanke mit hinein, die Freiheit sei nicht in derselben Weise erkennbar, wie die Natur; es schwebt ihm also dabei ein Maßstab des Begreifens vor, den er aus prinzipiellen Gründen an die Idee der Freiheit nicht hätte anlegen dürfen. Dennoch birgt sogar dieses Motiv einen innerhalb der Kantischen Philosophie berechtigten Kern in sich. Denn wenn wir das Reich des sittlichen Willens restlos erkennen könnten, so

würden wir seinen Zusammenhang mit dem der Natur durchschauen können, die Naturerkenntnis würde dann nur angewandte Philosophie sein. Daß aber jener Zusammenhang zwischen den Reichen der Natur und der Freiheit undurchschaubar bleibt, daß die philosophische Erkenntnis die letzte Wahrheit nicht zu erreichen vermag, das beruht im tieferen Sinne nicht auf der theoretischen Unmöglichkeit, den freien Willen als Glied der Naturursachen zu denken, sondern auf der ethischen Notwendigkeit, ihn der Natur entgegenzusetzen. Weil die Philosophie in der Ethik gipfelt und über die Ethik nicht hinaus kann, deshalb vermag sie auch über den Gegensatz von Natur und Freiheit nicht hinauszukommen, deshalb vermag sie das Reich der Dinge an sich nur im ethischen Sinne zu bestimmen als das Reich des sittlichen Willens, der reinen praktischen Vernunft. Indem Kant so das der Erscheinung entgegengesetzte Wesen der Dinge ethisch zu erfassen sucht, sich aber die Einsicht nicht vorenthält, daß durch solches Erfassen das philosophisch Letzte, das Wesen im letzttheoretischen Sinne nicht getroffen wird, fällt für ihn das Reich der Freiheit zum Teil selbst in den Kreis des Unerkennbaren hinein.

Vom rein logischen Standpunkte aus, könnte man dagegen einwenden, müßte die Natur genau ebensoviel Anteil an der letzten Wahrheit haben, als die Freiheit, oder anders ausgedrückt: Natur und Freiheit müßten dem Reiche der Dinge an sich gleich nahe und gleich fern stehen. Daß Kant die Natur Erscheinung nennt, den freien Willen aber der Erscheinung entgegensetzt als Noumenon, als Wesen, sei daher reine Willkür. Da nach Kant die letzte

Wahrheit jenseits aller Erkenntnis liege, so sei ihr gegenüber alles Erkennbare nur Erscheinung: die Natur ebenso wie die Freiheit. Dieser Standpunkt ist indessen nur scheinbar rein logisch. Wir werden später sehen, daß er vielmehr innerhalb der Kantischen Philosophie sich als ein logisch widerspruchsvoller Standpunkt enthüllt, weil er ein überethischer sein will. Denn — daran müssen wir festhalten — Kant kennt keinen philosophischen Standpunkt, der über den der Ethik hinausläge. Wir können, das ist seine Meinung, den Gegensatz von Erscheinung und Wesen, Phänomenon und Noumenon widerspruchslos nur als ethischen Gegensatz denken. Seine Philosophie geht also zwar über die Erkenntnis der Erscheinung hinaus, so wahr sie Philosophie ist und nicht Erfahrungswissenschaft, aber sie gelangt nicht zur Erkenntnis des Wesens, insofern darunter die letzte Wahrheit, also das Wesen nicht im ethischen Gegensatze zur Erscheinung, sondern als das logisch-metaphysische Wesen der Erscheinung, d. h. die Einheit beider verstanden wird. Wenn sie die Natur als Erscheinung begreift, so prägt sie damit keinen metaphysischen, metaethischen, d. h. aber keinen letzttheoretischen Begriff, sondern einen ethischen: sie erkennt in der Natur das Material des sittlichen Wollens. Die Natur ist nur Erscheinung — nicht weil das Ding an sich dem erkennenden Subjekte als Natur erscheint — ein solcher erkenntnistheoretischer Phänomenalismus würde einen metaethischen voraussetzen und zur Begründung seiner selbst fordern —, sondern weil das wollende Subjekt ihr nie seine Zwecke entnehmen, sich ihr niemals unterwerfen soll. Die Natur ist nur Erscheinung, weil sie als Natur zwecklos und sinnlos

ist, weil Zweck und Sinn ihr erst durch den Willen gegeben wird, der sie als Mittel benutzt, um auf ihrem Grunde sein Reich der Freiheit aufzurichten. Die Natur kommt zu ihrem Prädikat Erscheinung erst in der Ethik.

Hier können wir einen tiefen Einblick in das Innerste der Kantischen Philosophie gewinnen. Wir unterschieden früher das Naturerkennen vom sittlichen Wollen dadurch, daß jenes seines Gegenstandes habhaft wird, dieses dagegen von ihm immer getrennt bleibt. Später zeigte sich, daß diese Unterscheidung ihre Schärfe wieder verliert, weil auch das naturerkennende Subjekt zugleich ein sittlich wollendes (Wissenschaft treibendes) ist, und weil diese Verknüpfung nicht nur eine äußerlich psychologische, sondern eine innerlich systematische, durch das erkenntnistheoretische Subjekt-Objektverhältnis geforderte ist. Dadurch drang das emphatisch subjektivistische Moment auch in das Naturerkennen ein. Zuletzt sahen wir den ethischen Subjektivismus in den ethischen Phänomenalismus übergehen. Daraus folgt, daß die ethische Weltanschauung es ist, die Kant die eigentümliche Methode seiner Philosophie hat finden lassen, nämlich die analytische, d. h. auf dem Wege der begrifflichen Trennung fortschreitende Methode[1]). Die Welt ist nur ethisch begreifbar; deshalb muß der Philosoph ihre unbegreifliche Ganzheit zerteilen in Objekt und Subjekt, Wirklichkeit und Ideal, Erscheinung und Wesen. Aus diesen Teilen vermag er das

1) Wenn wir den Gedanken auf die Spitze treiben, können wir geradezu sagen, bei Kant tritt die Ethik nicht nur an die Stelle der Metaphysik, sondern sie vertritt bei ihm auch die Logik der Philosophie.

Ganze nicht wieder herzustellen. Das Erkennen wäre erst dann völlig befriedigt, wenn ihm diese Wiederherstellung gelänge, denn erst dann erschlösse sich ihm auch der Grund der Trennung, erst dann vermöchte es, die getrennten Reiche aus einem ungetrennten abzuleiten. Wir aber können die Welt wissenschaftlich nur von der Trennung aus begreifen [1]).

Wie wir früher aus Kants ethischer Weltanschauung heraus auf die Unmöglichkeit hingewiesen wurden, den ethischen Dualismus zu überwinden, so sehen wir jetzt, daß aus denselben Motiven der ethische Phänomenalismus in ihr unüberwindlich bleibt. Ließe sich die Erscheinung als Erscheinung eines ihr zugrundeliegenden Wesens anschauen, und ließe sich diese Anschauung in die Sprache des Begriffs übersetzen, so wäre der ethische Phänomenalismus gesprengt, weil dann der Gegensatz von Erscheinung und Wesen keine ethische Interpretation mehr dulden würde und letzthin verschwinden müßte. Dann wäre die Erkenntnis des Wesens zugleich eine Erkenntnis seiner Erscheinung. Das Wesen wäre der Erscheinung nicht als Idee, als Sollen entgegengesetzt, sondern es wäre das Wesen d e r Erscheinung, ihr letzttheoretisches Wesen, Einheit ihres Begriffs und ihres Seins. Philosophie und Naturwissenschaft fielen zusammen oder richtiger: die Naturwissenschaft wäre ein „Teil" der Philosophie, wobei aber das Wort „Teil" selbst in einem metaphysischen Sinne zu verstehen wäre. Der ethische Phänomenalismus leugnet die Möglichkeit, die anschauliche Vor-

1) Vgl. meinen Aufsatz im Logos Bd. III, Heft 2, S. 206: Zur Kritik des philosophischen Monismus.

stellung eines erscheinenden Wesens einer Philosophie zugrunde zu legen; diese Vorstellung ist nur anschaulich, bildhaft, eben deshalb begrifflos [1]). Er macht daher die Trennung von Philosophie und Naturwissenschaft notwendig. Die letzte Wahrheit freilich umschlösse beide. Aber sie ist

1) Daß auch die Aesthetik und Teleologie Kants, wie seine Kritik der Urteilskraft, beide unter einheitlichem Gesichtspunkte zusammenfassend, sie entwickelt, an dem ethischen Phänomenalismus als dem abschließenden Worte der Kantischen Philosophie nichts ändert, kann hier nur andeutungsweise ausgesprochen werden. Erst Schelling hat mit Hilfe dieser Lehrstücke Kants, indem er die ethische Weltanschauung verließ und zur ästhetischen überging, den ethischen Phänomenalismus zu überwinden versucht. Verlockend genug für diesen Versuch scheint der Gedanke zu sein, daß die Gebilde der Kunst und der lebendigen Natur jene theoretisch und ethisch vergebens gesuchte Verbindung zwischen Natur und Freiheit, Objekt und Subjekt in sich selbst verwirklichen. Könnte eine Philosophie der Kunst und der organischen Natur nicht vielleicht die begriffliche Vereinigung zwischen dem Wesen und dem Sein der Erscheinung vollziehen? Für Kant verbietet sich diese Möglichkeit von selbst, so sehr immer Kunstwerk und Organismus die Brücke schlagen mögen zwischen den getrennten Reichen. Kants Philosophie bewährt den ethischen Geist ihrer Grundanlage dadurch, daß sie das Schöne der Kunst und das Zweckmäßige der Natur als ein drittes Reich neben das theoretische und ethische stellt, als ein Reich, das deren Getrenntheit und Gegensätzlichkeit nur für sich selbst, nicht aber für die philosophische Weltanschauung überwindet. Weder Aesthetik noch Teleologie heben, obwohl ihre Gegenstände Synthesen enthalten, die analytische Methode des Philosophierens auf: die Begriffe Natur und Freiheit, Erscheinung und Wesen bleiben geschieden — so sehr, daß der Begriff einer Vereinigung der in ihnen gedachten Reiche als ein von ihnen wiederum geschiedener zu ihnen hinzutritt. Auch die Kritik der Urteilskraft mündet daher in den Primat des Ethischen aus: der Begriff des organisierten Naturzwecks befriedigt so wenig den synthetischen Trieb des Begreifens, daß er vielmehr wiederum zur ethisch-phänomenalistischen Trennung von Natur und Freiheit zurückführt. Nicht der Organismus, sondern allein die sittliche Freiheit darf als absoluter Zweck auch der Natur betrachtet werden.

selbst als Problem nur im Gegensatze zur vorletzten, nur durch Trennung, nur auf dem Boden der ethischen Weltanschauung faßbar. Die Philosophie käme nur dann zur vollkommenen Erkenntnis des Wesens, wenn sie die Trennung und Entgegensetzung von Wesen und Erscheinung aufzuheben verstünde, wenn sie mithin nicht in der Ethik ihre letzte Wurzel fände. Dann wäre ihr Gegenstand über den Gegensatz von Wesen und Erscheinung erhaben, er wäre weder das eine noch das andere, wir wissen nicht was. Und ebenso: die Naturwissenschaft käme zur vollkommenen Erkenntnis der Erscheinung nur, wenn sie die Natur aus dem Wesen heraus erkennen könnte. Dann verschwände der Gegensatz von Subjekt und Objekt, der ihre erkenntnismäßige Eingeschränktheit bedingt. Dann hörte ihr Gegenstand auf, Objekt zu sein, er wäre eins mit dem Subjekt, darum weder das eine noch das andere, wir wissen nicht was.

Wir durchschauen jetzt, welche Doppelheit in dem Begriffe des Wesens und des Dings an sich gedacht wird — je nachdem wir mit ihm einen ethischen oder einen überethischen, letzttheoretischen, nur noch im Problem faßbaren Sinn verbinden. Aus dieser Doppelheit entsteht der scheinbare Widerspruch, danach das Reich der Dinge an sich einmal unbegreiflich bleibt und dennoch dem philosophischen Begreifen sich erschließt als das Reich der Freiheit und der sittlichen Charaktere. Hier steht die ethische Erkenntnis in Frage, dort das Problem der vollkommenen Erkenntnis. Die Philosophie erkennt das An-sich-seiende nur ethisch, d. h. sie erkennt es im Sittengesetz, im Reiche der Freiheit; sie erkennt es dagegen nicht, sofern es die letzte Wahrheit in

sich birgt. Es besteht die Forderung, über die ethische als eine theoretisch vorletzte Wahrheit noch hinauszugehen. Aber diese unentrinnbare Forderung des Denkens verstrickt uns in unvermeidliche Widersprüche. Sie hat Sinn nur, solange festgehalten wird an der Trennung einer vorletzten und einer letzten Wahrheit, an dem Fortschreiten von der einen zur andern. Aber so wird die letzte Wahrheit nicht nur niemals erreichbar, sondern ihr Begriff wird zerstört, da in ihr ja gerade die Trennung aufgehoben, der Gedanke einer Bewegung von der vorletzten Wahrheit zur letzten unmöglich gemacht wird. Deshalb bleiben wir mit dieser Forderung in einem unlösbaren Probleme stecken, einem Probleme, das wir nicht abweisen, das wir aber auch nicht einmal als Problem ausdenken können. Die Idee der absoluten Einheit der Gegensätze ist, so sehr sie gefordert wird, nicht nur selbst widerspruchsvoll, sondern sie vernichtet auch den ethischen Sinn der Gegensätzlichkeit, sie vernichtet damit den Sinn aller vorletzten Wahrheit, sowohl den der philosophischen als den der erfahrungswissenschaftlichen. Es ist die Antinomie zwischen der ethischen und religiösen Weltanschauung, die hier als Antinomie zwischen der durch uns erkannten und der absoluten Wahrheit auftritt. Diese Antinomie ist innerhalb der Kantischen Philosophie unaufhebbar, sie ist ihr notwendiger Abschluß. Wir drückten uns früher dahin aus, nach Kant müsse das an sich Letzte immer auch ein für uns Letztes sein. Wir erkennen jetzt deutlicher die begriffliche Struktur dieser Behauptung. Weil der Phänomenalismus Kants ein ethischer ist, ist der Gegensatz des An-sich-seienden und des Für-uns-seienden, des Wesens und der Erscheinung, selbst

ein nur für uns seiender Gegensatz. Der Phänomenalismus ist ethisch, heißt: er ist subjektivistisch. Ein überethischer Phänomenalismus aber ist nicht möglich, weil, überethisch gedacht, Wesen und Erscheinung nicht mehr getrennt, also in Wahrheit nicht mehr denkbar sind.

Das Ueberethische ist daher nicht etwa im Gegensatze zu jenem subjektivistisch faßbaren ein objektivistisches An-sich; es ist vielmehr überhaupt nur noch im Problem erreichbar. Es liegt jenseits des Gegensatzes von An-sich und Für-uns, von Objekt und Subjekt, Erscheinung und Wesen, wir aber haben für dieses Jenseits keinen Begriff mehr. Die Erkenntnisjenseitigkeit weist nach Kant daher nicht mehr auf eine an-sich-seiende, d. h. nicht für-uns-seiende Gegenständlichkeit hin: auf ein absolutes Objekt, ein absolutes Sein, eine absolute Substanz. Diese durch die Theorie des Naturerkennens beseitigten Begriffe dürfen in einer Theorie des philosophischen Erkennens nicht wieder in ihre Rechte eingesetzt werden. Aber auch ein absolutes Subjekt, das aus sich erst das Objekt heraussetzte, ist in ihr nicht denkbar. Vielmehr bleibt das Problem des Erkenntnisjenseitigen Problem. Weder unser noch *überhaupt irgend ein mögliches Erkennen* vermag in diese Region einzudringen, weil der Begriff möglichen Erkennens in ihr nicht mehr gilt. Die letzte Wahrheit ist keine erkenntnismäßige, keine in irgendeinem Sinne für irgendeinen Verstand erkennbare, keine theoretische Wahrheit, wenn [darunter die wissenschaftliche Wahrheit im weitesten Sinne, also die der gesamten Philosophie, und nicht nur die der Naturwissenschaft oder die der theoretischen Philosophie, der Erkenntnistheorie zu ver-

stehen ist. Wie die letzte Wahrheit überethisch ist, so ist sie überhaupt übertheoretisch, überphilosophisch. Das „Letzttheoretische“ ist ein widerspruchsvoller Begriff. Diese Einsicht bedeutet wohl den schwersten Schlag gegen alle Metaphysik. Die Kantische Philosophie endet mit einer widerspruchsvollen Forderung, mit einer in sich selbst problematischen Frage, sowie die Platonische überall im Mythos endet. Deshalb vermag sie auch zu behaupten, daß eine irrationale Vernunftkraft wie der sittliche Wille (und der auf ihn gegründete Glaube) durch sich selbst und nicht erst durch die Ethik hindurch ein Verhältnis zur letzten Wahrheit zu gewinnen vermag, gleich wie die Naturwissenschaft durch sich selbst und nicht erst durch die Erkenntnistheorie hindurch zu ihrer Wahrheit über die Erscheinung gelangt. Freilich übernimmt und vollbringt der Wille nicht die Leistung, die über alle Ethik und über alle Philosophie emporragt; vielmehr bestimmen gerade die Grenzen des Wollens, die Grenzen der irrationalen Vernunftkraft auch die Grenzen der Ethik und damit die Grenzen der Philosophie. Vermöchten wir je zu wollen, wie Gott will, so vermöchten wir auch zu wissen, wie Gott weiß. Aber nicht nur schwinden unser Wissen und unser Wollen angesichts Gottes dahin, sondern wir vermögen auch Gottes Wissen nicht mehr als Wissen, Gottes Willen nicht mehr als Willen zu denken. Ein schöpferisch tätiger Verstand und ein weiser, schauender Wille sind widerspruchsvolle Begriffe, denn ein Verstand, der erschafft, ist kein Verstand mehr und ein Wille, der schaut, kein Wille mehr; dort fehlt ein Gegenstand für das Wissen, hier ein Zweck für das Wollen.

Inhalt.

Die Kant-Citate beziehen sich auf die Ausgabe der Akademie.








Riley Dunn & Wilson Ltd

